

ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي:

أوجه الشبه والاختلاف والحلقة المفرَغة

• فرانك جريفيل Frank Griffel •

ترجمة:

عمرو بسيوني



ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي:

أوجه الشبه والاختلاف والحلقة المفرَغة[1]

• فرانك جريفيل Frank Griffel •

ترجمة:

عمرو بسيوني

---

(1) Frank Griffel, Ibn Taymiyya and His Ash'arite Opponents on Reason and Revelation: Similarities, Differences, and a Vicious Circle, THE MUSLIM WORLD, VOLUME 108, January 2018, 11-39.

الفهرس:

الفهرس ٣

مقدمة المترجم ٤

النصُّ المترجَم ٩

العقل أصل النقل ١٢

العقل كـ مُزَكٍّ لشاهد الوحي ٢٠

بنية حُجَّة الرازي لتفضيل العقل على ظواهر الوحي ٢٧

بديل ابن تيمية للموقف الأشعري من تقديم العقل على ظواهر الوحي ٣٠

النتائج ٣٦

مقدمة المترجم

إنَّ الورقـة التـي بـين أيدينـا لأسـتاذ جامعـيٍّ مرمـوق متخصِّص في الدراسـات الإسـلامية عمومًـا، والتاريـخ الكلامـي خصوصًـا، ولـه إسـهاماته التأسيسـية في دراسـة الغـزالي أحـد أبـرز روَّاده، وهـي ورقـةٌ تتنـاول مشـكلةً قديمـةً جديدة، مسـتمرة ومتجـدِّدة، ربما ظهرت منـذ أواسـط عـصر الصحابـة، وهـي إشـكالية تعامُـل العقـل البـشري مـع النـص الدينـي.

لا يخفـى أنَّ الإسـلام مـن الأديـان التـي تُصنَّـف عـلى أنهـا نصيَّـة، بمعنـى أنهـا مؤسَّسـة عـلى النـصِّ المقـدَّس، والنـصُّ المقـدَّس حـاضرٌ دائمًـا في جميـع أمورِهـا، مهـما تحـوَّر هـذا النـصُّ أو مفهومُـه أو اسـتعماله، وصرنـا نتكلَّـم في كثـيرٍ مـن الأحيـان عـن تقليـد خطـابيٍّ تأويـليٍّ وليـس نصًّـا ثابتًـا - والـكلام عـن البُعْـد التـداولي للنـص وليـس البُعْـد الثبـوتي، فالقـرآن عـلى الأقـل هـو نـصٌّ مُسـلَّم الثبـوت بـين جميـع المسـلمين.

اختلـف المسـلمون مبكِّرًا في فهـم بعـض النصـوص القرآنيـة والحديثيـة، تبعًـا لعوامـلَ كثـيرةٍ جـدًّا، يرجـع بعضُهـا لملكاتهـم اللغويـة والعلميـة المتفاوتـة. ولكن العامل الحاسـم الـذي كان فاصلًا بـين مرحلتَـيْن في التعامـل مـع النـص الدينـي، أولاهـما قصـيرةٌ جـدًّا لا نبالـغ إذا قلنـا إنهـا بـدأت في الانحسـار النسـبي في عـصر الصحابـة أنفسـهِم؛ كان العامـل الحاسـم هـو التفاعُـل العقـلي بـين المسـلمين وغيرِهـم، سـواءٌ مـن أصحـاب الديانـات الأخـرى كاليهـود والنصـارى والمجـوس، أو أصحـاب الفلسـفات التـي كان يمـوج العـالمُ بهـا والعـربُ في معـزِلٍ عنهـا، وأهمهـا الفلسـفة الأرسـطية والأفلاطونيـة والغنوصيـات الأفلوطينيـة المحدثـة والسـكندرية.

إن تفاعل هذا العنصر المكوَّن من هذين الشِّـقين قد ولَّد طُرُقًا جديدةً وأسـئلةً مسـتحدثةً في التعامـل مـع النـصِّ وفهمه، وأسَّـس لمرحلـةٍ جديدةٍ في الاعتقاد الإسـلامي لم تنتـهِ منذ ذلك الحـين، وهـي مرحلة القرنين الثاني والثالث الهجريين، التي تشـكَّلت فيهـا الاتجاهاتُ الكلامية والفلسـفية والصوفية الأساسـية في الإسـلام، والتي لم تلتئم ولن تلتئم بعد ذلك. تسـاءلت هذه

الاتجاهـات حـول النصِّ، وسـاءلته في بعض الأحيـان - وبخاصةٍ على مسـتوى المدوَّنة الحديثيّة فيـما يتعلَّـق بالمسـاءلة - وحاولـت أن توفِّـق بين القيم الإنسـانية والأخلاقية التـي فهمتْها من النـصِّ أو مـن الميـل الأخلاقي العام لها أو دوافعها السياسـية أو المباني المفاهيمية العقلية التي توصَّلت إليها بعقولها أو تلقتْها من عقولٍ أخرى؛ أن توفق بين ذلك جميعًا، وبين النص الديني المتمثِّـل في القـرآن والسُّـنة، فماجـت السـاحةُ الفكرية الإسـلامية بالأسـئلة العَقَديـة، المتعلِّقة بـدءًا بتصـوُّر الوجـود الإلهي وما يرتبـط به، وصولًا إلى الفعل الإنسـاني، وانتهاءً بأسـئلة المصير.

في بدايـة الأمـر، حرصـت الاتجاهـاتُ الأقـرب إلى النـصِّ ممارسـةً واشـتغالًا - وهـم المحدِّثـون ثـم الفقهـاء - عـلى الالتـزام بالنـصِّ في مواجهـة القواعـد والأحـكام الفكريـة الوافـدة، مراوِحـةً بـين الحرفيـة والنصوصيـة الشـديدة التـي عرَّضتهـا للتشـهير والـذمِّ فالانـزواء، وبـين النصيَّـة المعتدلـة التـي دافعـت عـن النـصِّ وَفْـقَ مبـانٍ أساسـية متدرِّجة تاريخيًّـا، قامـت عـلى الإيمـان والتسـليم مـن جهـة، ومحاولـة العـزل والانعـزال عـن الاتجاهـات الكلاميـة الجديـدة مـن جهـةٍ أخـرى، وأخـيرًا وبفعـل الـضرورة التاريخيـة والسياسـية محاولـة التعاطـي والدفـاع العقـلي وإن كان بصـورةٍ محـدودةٍ في الكـمِّ والكيـف. ومـع ذلـك، فقـد كُتـب للاتجاهـات الكلاميـة والفلسـفية الانتصـارُ في نهايـة المطـاف، ومنـذ أواخـر القـرن الرابـع تقريبًـا أصبحـت السـلطة المعرفيـة والقضائيـة والتعليميـة في يـد الاتجاهـات الأقـرب إلى «ذلـك» العقـل شـيئًا فشـيئًا، مـع شـوكاتٍ مقاوِمـةٍ متفرِّقـة ومتقطِّعـة للاتجاهـات الأكـثر قُربًـا إلى النـصِّ.

وعندمـا بلغنـا القـرنَ السـابع الهجـري، وفي وقـتٍ بـدا فيـه أن التيـارات الكلاميـة والفلسـفية والصوفيـة قـد حسـمت انتصارَهـا النهـائي واسـتقرَّت واسـتتبَّ لهـا الأمـر؛ بـزغ نجـمُ شـخصية فـذَّة، تمتَّعـت بمَلَـكاتٍ شـخصية وعلميـة وحجاجيـة نـادرة، وهـي شـخصية شـيخ الإسـلام ابـن تيميـة (٧٢٨هــ)، الـذي نهض بثـورةٍ مضـادَّة انتـصرت للنصِّ مـن جديـدٍ، وقارَعـت بالحُجَـج رمـوزَ الأشـاعرة والفلاسـفة والمتصوِّفـة التـي أصبحـت مرجعيـاتٍ كلاسـيكيةً لا غنـى عنهـا في التقليـد الإسـلامي حتـى اليـوم، أمثـال: الغـزالي والـرازي وابـن سـينا وابـن رشـد وابـن عـربي ونحوهـم. أنـكأ ابـنُ تيميـة في خصومـه، وقـام وحـدَه بعـبءٍ تـداوليٍّ حجاجـيٍّ تنـوء بـه العُصبـة أولـو القـوَّة، كان مـن المتعـذِّر -

لـولا القـدرُ الإلهـي - أن يحـدث مثلُـه في التاريـخ الإسـلامي. أحـدث تأسـيس ابـن تيميـة لهـذا الاتجـاه الإحيـائي النـصي القائـم عـلى أسـسٍ عقلانيـة واسـعة - لأول مـرة - صدعًـا لـن يُجـبَر في التقليـد الكلامـي والفلسـفي الإسـلامي، وهـو أعمـق غـورًا وأبعـد أثـرًا مـن الشـقِّ الـذي حفـره الغـزالي في الجـدار الفلسـفي. وصحيـحٌ أن هـذا الأثـر قـد اختفـى - بالأحـرى اسـتتر - بعـد وفـاة الشـيخ وطبقـة تلاميـذه القريبـة، إلَّا أنـه ظـلَّ كامنًـا وموجـودًا، ويتمتَّـع في ذاتـه بحيويـةٍ هائلـة ولياقـةٍ كاملـة وجاهـزة للاشـتعال مجـددًا في أي وقـت، وهـذا الـذي حـدث في القـرن الثامـن عـشر مـع ظهـور الدعـوة الوهابيـة، وإن كانـت اقتـصرت عـلى المكوِّنـين التوحيـدي - بالمعنى الأخص - والسـلوكي فحسـب في دعوة ابـن تيميـة وفـق منظورهـا التأويـلي بطبيعـة الحـال. ولكـن البـزوغ الأكـبر لابـن تيميـة حـدث وتفعَّـل وترسَّـخ حقًّـا بصـورة أكـبر مـع الاتجاهـات الإحيائيـة والإصلاحيـة أواخـر القـرن التاسـع عـشر وأوائـل القـرن العشريـن، حيـث انسـحبت الاتجاهـاتُ الكلاميـة مـن الواقـع الإسـلامي، ليـس للشـعور بالحاجـة إلى العـودة إلى النـصِّ فحسـب - أو في المقـام الأول عـلى الأقـل -؛ ولكـن لأن «العقـل» الـذي كانـت تنـادي بـه هـذه التيـارات العقليـة الكلاسـيكية لم يعُـد هـو «العقـل» المناسـب للعـصر الحديـث، التجريبـي العملي الواقعـي، الـذي جـافى الصوريـة والمثاليـة التـي كان يتصـف بهـا ذاك «العقـل» القديـم.

تتنـاول هـذه الورقـة الجـدلَ المحمـوم الـذي دار بـين ابـن تيميـة والأشـاعرة، وبخاصـةٍ الرمـزان: الغـزالي والـرازي، حـول مسـألة العلاقـة الجدليـة بـين العقـل والنقـل، والتـي بلغـت ذروة تمامهـا فيـما يُعـرف بـ«قانـون التأويـل» الـذي أسَّـس لـه الغـزالي وأتـمَّ بنيانَـه الفخـر الـرازي، وحمَـل عليـه ابـن تيميـة في تحفتـه الرائعـة الكلاسـيكية الضخمة: «درء تعـارض العقـل والنقـل»، أو «موافقـة صحيـح المنقـول لصريـح المعقـول»، الـذي أعـاد فيـه الاعتبـارَ للعقلانيـة الشرعيـة وحـاول إعـادة تأسيسـها، ووجَّـه نقـودًا حاسـمةً للمفاهيـم العقليـة التـي اسـتندت إليهـا المـدارسُ الكلاميـة والفلسـفية.

لم يكتـفِ كاتـبُ ورقتنـا بعـرض وتحليـل هـذا الجـدل بـين ابـن تيميـة وخصومـه الأشـاعرة حـول العقـل والنقـل، ولكنـه سـلَّط المنظـار الناقـد عـلى ذلـك الجـدل، محـاولًا الوقـوف عـلى إشـكالٍ في تأسـيس ابـن تيميـة العقـلي للنـص. وأقـول: قليلـةٌ هـي

الكتابات النقدية غير المؤدلجة عن ابن تيمية. وهذه الورقة نموذجٌ لذلك النوعِ من الكتابات. قد يكون مفهوم النقد تمحَّض منذ أزمنة ليس بالقصيرة في معناه السلبي، الذي قد لا يقتصر على معنى بيان العيوب أو القصور، بل يتعدَّى ذلك ليتوهَّج فيه معنى الثَّلْب والانتقاص، بحيث قارب النقدُ النقضَ أو كاد يطابقه. ومن المعلوم أن النقد في أصل وضعه اللغوي والاستعمالي كان طائرًا يطير بجناحين، فيبيِّن الجيِّدَ والرديءَ والقوي والضعيف، كما هو عمل النقَّاد من الصيارفة. فبيان مكامن القوة والضعف والكمال والنقص كلاهما من عمل الناقد البصير. والأهم من ذلك هو منطلق الناقد في بيان النقص والضعف: هل هو الدفاع أو الهجوم المطلق المسبق؟ هل هو التشهير والذم والانتقاص؟ أم التساؤل والأَشْكَلة والبحث؟ إن الذي ندعو إليه تجاه المشروعات الفكرية العظيمة - كمشروع ابن تيمية والغزالي والرازي وابن حزم وابن عربي - هو أن يرافقها مشروعاتٌ نقدية عظيمة، بالمعنى الأعم للنقد كما ذكرناه، النقد المتواضع الذي يحاول أن يفهم ويتساءل بشجاعة ويُخرج أسئلتَه من حيِّز الذهن إلى مجال التداول، النقد الذي يعرضه الناقدُ المتواضع الذي يقول لنا بلسان حاله على الأقل: تعالَوا ننقدْ كي نفهمَ، نسأل كي نقرِّب المسافاتِ المتباعدةَ، نخطِّئ كي نستفيد أكثر من جوانب الصواب لدى من نخطِّئه. يرى المؤلف أن المسافة بين ابن تيمية وخصومه حول علاقة العقل والنقل ليست كبيرةً كما هي في الظاهر، والأهم أنه يرى أن البناء التيمي للعقلانية الشرعية يتَّسم بثغرةٍ إشكالية أيضًا، وهو ما أطلق عليه الحلقة المفرغة.

وإن كان لي من كلمةٍ حول موضوع البحث، فإنني سأذكرها في سبْكٍ مركَّز، بما تسمح به المساحة المقتضبة لتقديم ترجمةٍ، وهي خلاصة ثلاثية النقاط، أستفيض في تفصيلها في بحثٍ خاصٍّ كنت أسستُه لتقديم هذه الترجمة ثم رأيت الأجدرَ به وبالترجمة أن أفصله عنها:

أولًا: ليس صحيحًا أن المسافة بين ابن تيمية وخصومه حول علاقة العقل بالنقل ضئيلةٌ، بل هي كبيرة، والسبب في ذلك بصورة خاصَّة هو اختلافهما الأساسي حول مفهوم العقل الذي ينبغي أن يتعامل مع النص، فهو لدى المتكلِّمين عقل فنيٌّ تقنيٌّ يستمدُّ أكثر مواده من أبنية عقلية سابقةٍ على الوحي أو متأثرة بأبنية

سـابقة عـلى الوحـي، أمـا لـدى ابـن تيميـة فهـي عقلانيـة شرعيـة، وهـذا يعنـي أنـه إذا تجاوزنـا نوعًـا معيَّنًـا مـن العقـل عنـد ابـن تيميـة، فسـاعتها يمكـن الحديـث عـن مسـافة غـير بعيـدةٍ بـين تأصيـل ابـن تيميـة والكلاميـين والفلاسـفة عـن موهـم التعـارض بـين العقـل والنقـل، ولكـن أنَّى ذلـك؟ وهـذا يقـود إلى النقطـة الثانيـة.

ثانيًـا: ليـس ابـن تيميـة كـما يعتقـد كثـيرٌ مـن الباحثـين «نصيًّـا» - وقـد صـار هـذا الأمـر مطروحًـا بالفعـل في الدوائـر الغربيـة حـول ابـن تيميـة وإن لم يتسـع الاتسـاع اللائـق بـه -، بـل إن الـذي أعتقـده هـو أن ابـن تيميـة كان عقلانيًّـا؛ نعـم لم يكـن يؤمـن بالعقلانيـة الأرسـطية والغنوصيـة كليهـما عـلى وجـه التحديـد، ولكـن هـذا لم يعـنِ أنـه لم يكـن عقلانيًّـا، بـل حـاول التأسـيس لعقلانيـة شرعيـة، والأدق: أن تلـك العقلانيـة الشرعيـة التـي حـاول التأسـيس لهـا ليسـت مطابقـةً للملاحظـات العقليـة «الحدسـية» أو المبـاشرة محـدودةِ الكـمِّ والكيـفِ التـي كانـت لـدى «السـلف»، بـل إنهـا عقلانيـة متطـوِّرة، لا تعتمـد عـلى المفاهيـم الشرعيـة - بالمعنـى النـصي - فحسـب، ولكـن أيضًـا عـلى ضروبٍ مـن الاسـتدلال اللاهـوتي العـام والطبيعـي والتاريخـي والاجتماعـي وحتـى السـياسي، وأجـادل أن ابـن تيميـة لم يكـن ينطلـق في جميـع أبحاثـه الدينيـة والعقديـة مـن النـص، أو عـلى الأقـل لم يكـن ينطلـق فيهـا مـن النـص فحسـب، وهـذا فـارقٌ مؤثِّـر كبـيرٌ جـدًّا، إذا أمكننـا تعقُّلُـه ودراسـتُه فـإن منظـورًا جديـدًا وغـير تقليـديٍّ سينشـأ حـول ابـن تيميـة وقيمتـه الفكريـة والتاريخيـة.

ثالثًـا: الموافقـة الجزئيـة عـلى الإشـكال الكامـن في نظريـة العقلانيـة الشرعيـة لـدى ابـن تيميـة، التـي قـاوم بهـا قانـون التأويـل العقـلي الفنـي التقنـي المتأثـر بالعنـاصر الأرسـطية والغنوصيـة، ويتمثَّـل الإشـكال في جانبـين: أولًا: ضيـق مسـاحة العقـل الصريـح ونسـبية بعـض مصاديقـه. وثانيًـا: اتسـاع مسـاحة احتـمال التعـارض في الظاهـر بـين الظنيَّـين الشرعـي والعقـلي عـمَّا تطرحـه النظريـة التيميـة.

وختامًـا: مـا زال المجـال مفتوحًـا لاسـتنقاذ التجربـة التيميـة مـن تجاذبـات الاتجاهات العقديـة والأيديولوجيـة وحتـى السياسـية الضيقـة، حتـى يسـتفيد الفكـر الإسـلامي بعمومـه مـن هـذه العقليـة الجبَّـارة، وحتـى يعيـد الاعتبـاره لتنـوُّع تراثـه وثرائـه.



النصُّ المترجَم:

عنـد التعامـل مـع عبـاراتٍ وردت في الوحـي ومعناهـا غامـضٌ أو مُشـكِل، يكـون أمـام اللاهوتيـين [المتكلِّمـين] المسـلمين خيـارٌ مـن خياريْـن مختلفَـيْن عـلى الأقـل. فبإمكانهـم أن يتركوا المعنى لله، ويمتنعوا عـن البحـث في معنـى العبـارة، أو يمكنهـم الانخـراطُ في عمليـةِ العثـور عـلى معنًـى باطِـنٍ أو مجـازيٍّ يفـترضُ صرفَ المعنـى الظاهـر. يُعـرف الموقـف الأول باسـم: «التفويـض» الـذي يعنـي الامتنـاع أو تـرك المعنـى لعلـم اللـه، في حـين يُعـرف الثـاني باسـم: «التأويـل» الـذي يعنـي «التفسـير المجـازي»[١]. ففيـما يتعلَّـق بالصفـات التجسـيمية للـه الـواردة في الوحـي - الـذي يشـير إلى القـرآن والحديـث - فقـد ذهـب متأخِّـرو الأشـاعرة - الذيـن نشـأوا عـلى الأقـل مـن جيـل الجوينـي (ت: ٤٧٨هــ/ ١٠٨٥م) والغـزالي (ت: ٥٠٥هــ/ ١١١١م) فصاعـدًا - إلى أنَّ هـذه الآيـات يجـب أن تُفـسَّر بطريقـةٍ تصرفهـا عـن المعنـى «الظاهـر» للوحـي، وتعطيهـا معنًـى داخليًّـا «الباطـن». يقـول الغـزالي في أحـد أعمالـه حـول هـذا الموضـوع: «فيصـل التفرقـة بـين الإسـلام والزندقـة»، إن معنـى الوحـي يجـب أن يُـصرَف عـن ظاهِـره إذا أمكـن تقديـم «برهـان» يُظْهِـر أنـه لا يمكـن أن يكـون صحيحًـا[٢]. وفي كتـابٍ سـابق لـه، وتحديـدًا: «تهافـت الفلاسـفة»، أوضـح الغـزالي بالفعـل أنَّ الحجـجَ العقليـة التـي تُظهـر اسـتحالةَ كَـوْنِ اللـه في السـماء وأنَّ لـه جسـمًا، تفـرِض صرفَ الوحـي عـن ظاهـر معنـاه:

«أن أدلَّـة العقـول دلَّـت عـلى اسـتحالة المـكان والجهـة والصـورة ويـد الجارحـة وعـين الجارحـة وإمـكان الانتقـال والاسـتقرار عـلى اللـه سـبحانه؛ فوَجَـبَ التأويـلُ بأدلَّة العقـول»[٣].

فعـلى سـبيل المثـال، يقـول الغـزالي إن كلَّ موضـعٍ في القـرآن يتحـدَّث عـن يـد اللـه، فـإنَّ هـذا لا يُشـير إلى «يـد» يمتلكهـا اللـه - بـأي معنًـى مـن المعـاني -، ولكنـه يشـير إلى قُـدرة اللـه عـلى الثـواب والعقـاب. يحـاول الغـزالي في كتابِـه فيصـل التفرقـة وَضْـعَ قواعـد أساسـية دقيقـة لكيفيـة فهـم المعنـى «الباطـن» للعبـارات القرآنيـة التـي يجـب رفـض معناهـا الظاهـر. و«اليـد» هـي ذلـك العضـو الجسـدي [الجارحـة]

---

(1) يعنـي «التأويـل» فهـم الكلمـة أو الجملـة بطريقةٍ تختلـف عن المعنى «الظاهـر» أو الخارجي. وأنا أترجمها إلى: «التفسـير المجازي» allegorical interpretation؛ لأن الكلمـة الإنجليزيـة: «interpretation» لا تتضمَّـن جانـب رفض المعنى الظاهر أو الخارجي للنص.
المترجـم: قلـتُ: هـذا التعليـق لـه علاقـة بالتعبـير الإنجليـزي الـذي يسـتعمله الكاتـب، أمـا نحـن فنذكـر «التفسـير» و«التأويـل» كليهـما بحسـب مـا يقتضيـه السـياقُ لتفريقنـا بـين الكلمتـين.
(2) الغزالي، فيصل التفرقة. تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1961-1381)، 187.
(3) الغـزالي، تهافـت الفلاسـفة/ The Incoherence of the Philosophers, A parallel English-Arabic text, ed. and trans. Michael E. Marmura. 2nd. ed. (Provo [Ut.]: Brigham Young University Press, 2000), 214.

التي تُمسك بالشيء والتي تُعطي وتأخذ، وإن هذه الوظيفة الأخيرة للعطاء والأخذ ثابتةٌ لله، وهي الصِّلة التي تجمع بين اليد البشرية و«اليد» الإلهية، فعندما يذكر الوحيُ يدَ الله فإنه يجب فهمُها على أنها قُدرةُ اللهِ على العطاء والمنع «يعطي ويمنع»[٤].

وفي كتابه درء تعارُض العقل والنقل، وهو عملٌ ضخم يمتدُّ في طبعته الحديثة إلى أكثر من (٤٠٠٠) صفحة في (١١) مجلدًا، يحاول ابن تيمية تقديمَ نقضٍ شاملٍ لموقف الأشاعرة حول التأويل، مع مجموعاتٍ أخرى مثل المعتزلة والفلاسفة، الذين يرون أيضًا أنه يجوز أو حتى يجب صرف المعنى الخارجي «الظاهر» للوحي[٥]. ونظرًا لأن الكتاب الكامل أصبح متاحًا للطباعة خلال الثمانينيات؛ فقد اجتذب العديدَ من الدراسات التي حاولت شرح مجاله، وأيضًا استراتيجيته المثيرة للجدل. ومع ذلك، فقد كان يصعُب تقييم هذه الاستراتيجية على وجه الخصوص؛ نظرًا لأن مؤلِّفها تعرَّض للعديد من الاستطرادات التي تجعل من الصعب - في بعض الأحيان - تحديد ما الذي يُدافِعُ عنه - أو ضده - بالضبط في أي فقرةٍ معيَّنة. وأعتقد أن فهمنا لـ درء ابن تيمية يمكن تحسينه بشكلٍ كبيرٍ إذا ألقينا نظرةً فاحصةً على الموقف الذي ينقضه. ولسوء الحظِّ، فإن ابن تيمية نفسَه لا يُسهم إلا قليلًا في هذا الفهم. أشار خالد الرويهب مؤخرًا إلى أنَّه «يبدو أنَّ ابن تيمية كان يَكْره تقديمَ عرْضٍ مُتواصِلٍ للأفكار التي لا يُوافِق عليها، ونادرًا ما عزا أكثر من عباراتٍ مفردة معزولة لمعارضيه، كما حرمهم من عرض أي حُجَّة مؤيِّدَة قبل مهاجمتهم»[٦]، وقد لاحظ باحثون آخرون أنه في بعض الأحيان يشوِّه ابن تيمية تعاليمَ خصومه من أجل جعل نقضه أسهلَ وأكثرَ فاعليةً[٧].

---

(4) الغزالي، فيصل التفرقة، 182-181.

(5) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، أو: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق: محمد رشاد سالم، 11 جزءًا. (بيروت: دار الكنوز الأدبية، د.ت [تقريبًا 1980]). هذه هي الطبعة المُستخدَمة في هذه الدراسة. صدر المجلد الأول من الكتاب بالفعل عام (1971م) في القاهرة عن مطبعة دار الكتب. وقد ظهرت نسخةٌ غير كاملة من الدرء قبلَ ذلك بكثيرٍ بعنوان: بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، طُبعت على هامش كتاب: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، 4 أجزاء (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 22-1321 [04-1903]، ثم أعيدت طباعتها في بيروت: دار صادر، 1973م). وصدرت طبعةٌ أخرى غير كاملة عن مخطوطٍ مختلفٍ عام (1950م): موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، جزآن (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1370/1950).

(6) Khaled El Rouayheb, Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century. Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 2015), 314.

(7) حول حالة تعاليم ابن سينا عن الوهميات، انظر:

Roxanne D. Marcotte, “Ibn Taymiyya et sa critique des produits de la facultè d’estimation (Wahmiyyāt) dans le Dar’ ta’āruḍ al-aql wa al-naql,” Luqmān: Revue trimestrielle des Presses Universitaires d’Iran 18 (2002), 43–58, at 55–58.

تشكِّل جداليات ابن تيمية القاسية وموقفه الاستقطابي تجاه خلافاته مع خصومه عقباتٍ أمام تحديد أوجه التشابه بين مواقفهم والمواقف التي يقول بها. يأمل هذا المقال في تسليط الضوء على قضيتَيْن مهمتَيْن مرتبطتَيْن بـ درء التعارض لـ ابن تيمية: الأولى: هي الموقف الذي يُبْطِله ابن تيمية في الفقرات الأولى من هذا الكتاب، فبالنظر إلى أنَّ الكتاب يقدِّم نفسه كـ «ردّ»، فما هو تحديدًا ما يحاول الردَّ عليه في افتتاح الكتاب؟ والثانية: هي الموقف الذي يؤسِّس له ابن تيمية ردًّا على الآراء التي يرفضها. إنَّ السؤالين مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، وعلى الرغم من عدَّة محاولاتٍ حولهما، فإنهما لم يتلقيا بعدُ جوابًا مُرضيًا في الأدبيات الثانوية المتاحة(٨).

ولتحقيق هذا الهدف، يجب أن يناقش هذا المقال كتاباتِ خصومِ ابن تيمية قبل أن يتمكَّن من تحليل موقفه. في الواقع، يمكن اعتبار هذا المقال معنيًّا باستقبال ابن تيمية لرأي الغزالي وفخر

---

(8) الإسهامات المهمَّة حول استراتيجية رد ابن تيمية في درء التعارض، بحسب التسلسل الزمني، هي:
Thomas Michel, “Ibn Taymiyya’s Critique of Falsafa,” Hamdard Islamicus 6 (1983), 3–14; Binyamin Abrahamov, “Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition,” Muslim World 82 (1992), 256–72; Nicolas Heer, “The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymıyya and the Mutakallimūn,” in: Literary Heritage of Classical Islam. Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy, ed. M. Mir in collobaration with J. E. Fossum (Princeton: Darwin Press 1993), 181–95; Yahya Michot, “Vanitès intellectuelles... L’impasse des rationalismes selon le Rejet de la contradiction d’Ibn Taymiyya,” Oriente Moderno 19 (2001), 597–617; Anke von Kügelgen, “Ibn Taymıyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf,” in Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und lateinischem Mittelalter, ed. D. Perler and U. Rudolph (Leiden: Brill, 2005), 167–225; Racha el Omari, “Ibn Taymiyya’s ‘Theology of the Sunna’ and his Polemics with the Ash’arites,” Ibn Taymiyya and his Times, ed. Y. Rapoport and S. Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2010), 101–19; Nadjet Zouggar, “Interprètation autorisèe et interprètation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et rèvèlation de Taqī l-Dīn A :hmad b. Taymiyya,” Annales Islamologiques 44 (2010), 195–206; Ovamir Anjum, Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 196–215 and passim; Anke von Küugelgen, “The Poison of Philosophy. Ibn Taymiyya’s Struggle for and Against Reason,” Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya, ed. B. Krawietz and G. Tamer (Berlin/New York: De Gruyter, 2013), 253–328; Yasir Kazi [also: Qadhi], Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328), An Analytical Study of Ibn Taymiyya’s Dar’ al-ta’ăruḍ, PhD Dissertation, Yale University 2013; Carl El-Tobgui, Reason, Revelation, and the Reconstitution of Rationality. Taqial-Din Ibn Taymiyya’s (d. 728/1328) Dar’ ta’ăruḍ al-A’ql wa-l-Naql or the Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation, PhD dissertation, McGill University 2013; Nadjet Zouggar, “Aspects de l’argumentation èlaborèe par Taqī l-Dīn b. Taymiyya (m. 728/1328) dans son livre du Rejet de la contradiction entre raison et Écriture (Dar’ ta’ăruḍ al-A’ql wa-l-Naql),” Arabica 61 (2014), 1–17.

الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ/١٢١٠م) حول التأويل، ومن ثَمَّ فإنه يُلائم قضيَّةَ عدد المجلة حول ابن تيمية والاستقبال. يتكوَّن المقال من أربعة أجزاء: في الجزء الأول منه سيناقش المقال عَرْضَ ابن تيمية لموقف الأشاعرة حول التأويل. يلاحظ ابن تيمية أن حُجَّة الأشاعرة حول تقديم العقل على الوحي تبدأ بفرضية أن العقل هو «أصل» من الوحي. وفي الجزء الثاني يحلِّل المقالُ ماذا يعني الحديث عن العقل باعتباره «أصلًا». ويحلِّل المقال في الجزء الثالث منه حجةَ الأشاعرة ويقسِّمها إلى ثلاث خطواتٍ. وفي الجزء الرابع والأخير سوف يسأل: أي من هذه الخطوات الثلاث التي يقبلها ابن تيمية وأيها يرفضها؟ سوف يقدِّم الجزء الرابع أيضًا مقارنةً عن قُربٍ لموقف ابن تيمية من قضية علاقة العقل والوحي بموقف خصومه الأشاعرة.

إحدى نتائج هذه الدراسة هي أن موقف ابن تيمية الخاص بالعلاقة بين العقل والوحي يُظهر تشابهاتٍ كبيرةً مع موقف خصومه الأشاعرة. فعلى الرغم من إنكاره في أوائل كتاب: درء التعارض، يوافق ابن تيمية خصومَه الأشاعرة في أن «العقل أصل النقل»، ويعترف بذلك في مواضعَ لاحقةٍ من الكتاب. وبناءً على هذا التشابه، أجادِلُ بأنَّ مفهوم ابن تيمية الأساسي حول العلاقة بين العقل والوحي هو نفسه موقفُ الغزالي على سبيل المثال، إلَّا أنه ما زال هناك فرقٌ جوهريٌّ بين ابن تيمية وتفكير خصومه الأشاعرة حول العقل والوحي، وهو ما سأشير إليه في استنتاجات هذه الورقة.

نتيجةٌ أخرى لهذه الورقة هي رؤية أنَّ استقبالَ ابن تيمية وردَّ فِعله على موقف الأشاعرة حول تقديم العقل على الوحي أدَّى به إلى حُجَّةٍ دائريةٍ حول حُجيَّة العقل والوحي. فبصفةٍ عامَّة، تهدف هذه المقالةُ إلى المساهمة في اتجاهٍ حديثٍ في الدراسات المتعلِّقة بـ ابن تيمية، وهو الاتجاه الذي يفهمه على أنه عقلانيٌّ أكثر من كونه نصوصيًّا محضًا. ومع ذلك، فإن المفكِّرين الأشاعرة مثل الغزالي وفخر الدين الرازي قد حاولوا بناء عقلانيتهم على أرضية إبستمولوجية راسخة، في حين أن عقلانية ابن تيمية تفتقر إلى مثل هذه الأُسس الصلبة، حيث طوَّر نوعَه من العقلانية باعتبارها نقدًا لـ الأشاعرة من جهة، وتستند إلى إبستمولوجية نصيَّةٍ من جهة أخرى. وتأمل المقالة عمومًا أن تسهم في فهمٍ أفضل للمواقف المختلفة التي طوَّرها المتكلِّمون المسلمون من العلاقة بين العقل والوحي وما يميِّز بينها حقًّا.

«العقل أصل النقل»:

يبدأ ابن تيمية كتابَه: درء التعارض بعد البسملة وخطبة وجيزة باقتباسٍ طويلٍ نسبيًّا يُقدَّم على أنّه من شخصٍ ما: «قول القائل». في هذا الاقتباس، يشرح ذلك «القائل» المبدأ [القانون] الذي

يُطبِّقه على المقاطع التي يختلف فيها المعنى الظاهر للوحي مع ما ثبت على نحوٍ قاطعٍ بالعقل. وهذا هو الموقف الذي رغب ابن تيمية في الردِّ عليه. إن هذا النصَّ أساسيٌّ لدرجة أنه تجب قراءته بالكامل. يدَّعي «القائل»:

«إذا تعارضت الأدلَّة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات: (١) فإمَّا أن يجمع بينهما، وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، (٢) وإمَّا أن يُردَّا جميعًا، (٣) وإمَّا أن يُقدَّم السمعُ، وهو محال؛ لأنَّ العقل أصلُ النقل، فلو قدَّمناه عليه كان ذلك قدحًا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدحٌ فيه، فكان تقديم النقلُ قدحًا في النَّقْل والعقل جميعًا؛ (٤) فوجب تقديمُ العقلِ، ثم النقلُ إمَّا أن يُتَأَوَّلَ، وإمَّا أن يُفَوَّضَ»[٩].

قبل أن نحلِّل هذه الحجَّة، تجدر الإشارة إلى أصلها. يبلغنا ابن تيمية في الجملة التالية بمن يقول بهذه الحجَّة خصوصًا. يتابع نص درء التعارض:

«وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانونًا كليًّا فيما يستدل به من كتب الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام، وما لا يستدل به؛ ولهذا ردُّوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياءُ والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها، وظنَّ هؤلاء أن العقل يعارضها، وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلَّة السمعية لا تفيد اليقين»[١٠].

في ورقةٍ نُشرت عام (١٩٩٣م)، تعتبر بداية النقاش الأكاديمي الغربي حول كتاب ابن تيمية: درء التعارض؛ أشار نيكولاس هير Nicholas Heer إلى مقطعَيْن في أعمال فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ/ ١٢١٠م) قد يكونان أصلَ نقل ابن تيمية في بداية درء التعارض. جاء المقطعُ الأول في العمل البرنامجي القصير الذي ألَّفه الرازي تحت عنوان: المسائل الخمسون، والثاني في كتابه: تأسيس التقديس[١١]. وضع الرازيُّ في كلا المقطعَيْن التقسيمَ الرباعي الذي ميَّز اقتباسَ ابن تيمية: فهناك في

---

(9) ابن تيمية، درء التعارض، 1: 4. 10-3. راجع الترجمة الإنجليزية في: Heer, “The Priority of Reason,” 189. والترجمة الفرنسية في: Zouggar, “Aspects de l’argumentation èlaborèe,” 3. ثمة العديد من الصياغات لهذا الاقتباس الأول، انظر على سبيل المثال: Abrahamov, “Ibn Taymiyya on the Agreement,” 257.

(10) ابن تيمية، درء التعارض، 1: 5-4.

(11) Heer, “The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture,” 183–85. See also Tariq Jaffer, Razi. Master of Qur’anic Interpretation and Theological Reasoning (New York: Oxford University Press, 2015), 86–99, 117–30.

حالة تعارض العقل وظاهر النص - من حيث المبدأ - أربعة تركيباتٍ ممكنة بين هذين المصدريْن للمعرفة: (١) أن يتوافق المصدران، وهو مُسْتَبْعَد بناءً على أنَّ فرضَ المسألة أنهما متعارِضان. (٢) أن يبطُل المصدران، وهو ما يستبعده فخر الدين أيضًا لأسبابٍ لا يشرحها. (٣) أن تكونَ المعرفة العقلية خاطئةً والمعنى الظاهر للوحي هو الصحيح. (٤) وأخيرًا أن تكون المعرفة العقلية صحيحةً والمعنى الظاهري للوحي هو الخاطئ.

يمكن العثورُ على هذا التقسيم الرباعي أيضًا في أعمالٍ أخرى لـ فخر الدين الرازي، وسنطلع على بعضها فيما يأتي. تقوم الاستراتيجية النموذجية لـ فخر الدين في بداية مناقشةِ مشكلةٍ معيَّنة على تقديم قائمةٍ شاملةٍ من الحلول الممكنة - وهو ما يُسمَّى السَّبْر -، ومن ثَمَّ تقسيمِها إلى الحلول التي لا يمكن أن تؤدي إلى نتائج مرضية، وتلك الحلول الممكنة[١٢]. وفي هذه الحالة لا يمكن أن يساهم الاحتمالان الأوَّلان في حلِّ الإشكال. يُستبعد الاحتمال الأول؛ لأنه يخالِف الافتراضَ المبدئيَّ للإشكال، وهو تحديدًا وجودُ تعارُضٍ بين العقل والمعنى الظاهر للوحي. ولم يعد من الممكن مناقشة الاحتمال الثاني؛ لأنَّ فخر الدين يفترض ضِمنيًّا أن واحدًا من مصدري المعرفة المتعارِضين يجب أن يكون صحيحًا. قد يكون كلاهما كاذبًا بالطبع، ولكن هذا سيكون موقفًا مختلفًا عن الموقف الذي جرى افتراضه في بداية الحجَّة. ومن ثَمَّ فإن الاحتمالين الأخيرين - الثالث والرابع - هما ذوا الصلة فقط بمشكلتنا، وهما: (٣) تقديم الوحي أو (٤) تقديم العقل. يقول فخر الدين في هاتين الحالتين إن مصدري المعرفة المتعارِضين لا يمكن أن يكونا صحيحَيْن معًا، ويترتب على ذلك أنه يجب رفضُ أحدهما وتقديم الآخر عليه. كان العنصر الأكثر أهميةً في هذه الحُجَّة هو رفض الخيار الثالث من هذه الاحتمالات، والذي فيه يجري تقديمُ الوحي على العقل. سنُلقي نظرةً فاحصةً فيما يلي على هذه الخطوة. ونظرًا إلى أن فخر الدين يعتقد أنه يمكن أن يستبعد هذا الخيارَ بشكلٍ مقنعٍ، فقد خلُصَ إلى أن الخيار الرابع هو الوحيد الذي يقدِّم حلًّا للمشكلة. ومن هُنا يحتاج العقلُ إلى إعطاء الأولوية على المعنى الظاهر للوحي، ومن ثَمَّ يجب تأويل هذا الأخير بطريقةٍ مجازيةٍ أينما تعارَض مع حجَّة معقولة.

إنَّ هذا المبدأ الأخير مألوفٌ بالنسبة إلينا في فيصل التفرقة لـ الغزالي. يدرك ابنُ تيمية ذلك عن الغزالي ويذكره بعد ذلك بقليلٍ في بداية درء التعارض، وسوف نحلِّل ذلك هنا. إنَّ الطريقة

---

(12) تُعرف هذه الاستراتيجية بـ «السبر والتقسيم»، وقد وصفها الصفدي في الوافي بالوفيات، ed. H. Ritter et alii, 32 vols. (Istanbul/ Beirut/ Wiesbaden: Orientinstitut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1931–2013), 4: 249.16–19، حيث ينسب إلى الفخر الرازي في ترجمته ابتكارَ هذه الطريقة [في التأليف].



التي يقدِّم بها ابنُ تيمية الغزاليَّ - والتي سننظر فيها قريبًا - توضِح أن الرأي الذي نقله في بداية الكتاب لا يمثِّله الفخر الرازي وأتباعه فحسب، بل أيضًا أشاعرةٌ أقدمُ مثل الغزالي. وكما هو الحال في كتبه الأخرى التي ينتقد فيها ابنُ تيمية الأشاعرةَ، فإنه يركِّزُ على الآراء التي وضعها فخر الدين، حيث كانت أعماله تُقرأ على نطاقٍ واسعٍ بين الأشاعرة العرب في القاهرة ودمشق المملوكيتين[١٣]. وبمساعدة الغزو المغولي لخراسان عام (٦١٧هـ/١٢٢٠م)، شقَّ عددٌ كبيرٌ من طُلَّاب فخر الدين الرازي طريقَهم من المشرق الإسلامي إلى سوريا ومصر والأناضول، ونشروا تعاليمَه[١٤]. لقد كان أحد أبرز طلَّاب فخر الدين مكانةً - شمس الدين الخسروشاهي (ت: ٦٥٢هـ/١٢٥٤م) - عضوًا في الحاشية العلمية لبلاطات عددٍ من السلاطين الأيوبيين في الكرك ودمشق[١٥]. وعلى الرغم من أن لدينا القليل من المعلومات حول الأعمال التي استُخدمت ككُتُبٍ دراسية في نظام المدرسة التعليمي كمؤسسةٍ للتعليم العالي في عصر المماليك، فإننا نفترض أن كتابات فخر الدين كانت من بينها. إن القسمة الرباعية التي نقلها ابن تيمية هي القضية الأبرز - وربما الأشمل أيضًا - التي ناقشها فخر الدين الرازي في كتابه: أساس التقديس، وهو الكتابُ الذي كان قد ألَّفه خصوصًا للسلطان الأيوبي الملك العادل (حكم ٥٩٦-٦١٥هـ/ ١٢٠٠-١٢١٨م) وبعث به إليه مع شقيقه وخليفته: صلاح الدين، ويذكر لنا المؤرخ ابن أبي أُصيبعة (ت ٦٦٨هـ/١٢٧٠م) الذي عاش في دمشق، في ترجمته لـ فخر الدين، أنه حصل على ألف دينار مقابل هذا الكتاب، وهو مبلغ كبير للغاية، يبلغ عدَّةَ مئاتٍ من أضعاف الأجر السنوي للعامل غير المؤهل[١٦]. يُعَدُّ تأريخ العمل إشكاليًّا بعض الشيء؛ لأنه موجودٌ في إبرازتَيْن على الأقل، بتاريخَي تأليفٍ مختلفين قليلًا، ويمكن تمييز هاتين الإبرازتَيْن من خلال

---

(13) وفقًا لـ لويس بوزيت Louis Pouzet Damas au VIIe/XIIe siècle. Vie et structures religieuse d'une mètropole islamique (Beirut: Dar El-Machreq, 1988), 202، فقد كان لـ فخر الدين الرازي «تأثير عميقٌ في العديد من الدمشقيين خلال القرن الثالث عشر بجميع أنحائه...».

(14) انظر: ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية 1890، ط2: 1958). ثمة تحليل لهذا المصدر في: Gerhard Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East," in Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank, ed. J. E. Montgomery (Leuven: Peeters, 2006), 372–422: 403–8.

(15) فعلى سبيل المثال، درَّس الخسروشاهي علوم الأوائل للملك الناصر داود (ت: 657هـ/ 1259م). انظر: Pouzet, Damas au VIIe/XIIe siècle, 38, وانظر حوله أيضًا: Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa," 406–7 202, 444; Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 83 n75, 84 n76.

(16) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: أوغست مولر، جزآن (القاهرة: المطبعة الوهبية، 1299/1882)، 2/29.

الافتتاحيتين المختلفتين بعد قوله: «أمَّا بعدُ»، ففي إحداهما يذكر الفخر الرازي أنه كتبَ الكتاب بعد وقتٍ قصيرٍ من وصوله إلى هراة في المحرم (٥٩٦هـ)/ (أكتوبر-نوفمبر ١١٩٩م) ردًّا على الحيرة التي سادت بين أهل المدينة بشأن «التقديس والتنزيه» فيما يتعلَّق بالمسائل الإلهية[١٧]، في إشارةٍ - وشكايةٍ غير مستترةٍ تمامًا - إلى وجود الكرَّامية في هراة، الذين كان يعتبر تعاليمَهم - نظرًا لكونه أشعريًّا - تجسيميةً[١٨]. دفع هذا الاستهلالُ رمضان ششن إلى أن يستنتج أن العمل كُتِب خلال عام (٥٩٦هـ/ ١١٩٩-١٢٠٠م)[١٩]. ولا تذكر البداية الأخرى للإبرازة الأخرى للكتاب مدينةَ هراة، ويمكن تأريخها - وفق بيانات نسخة المؤلف الذي يحدِّد تاريخ الانتهاء منها - إلى رمضان (٥٩٨هـ) (يونيو ١٢٠٢م)[٢٠]. تقع كلتا إبرازتي الكتاب في الفترة التي يمكن أن نسميها: بداية الحقبة المتأخرة لـ فخر الدين عندما بدأ التدريس في مدينة هراة تحت رعاية الحاكم الغوري لإقليم فيروزكوه (مدينة جام الحديثة حاليًا في وسط أفغانستان)، غياث الدين بن محمد (ت ٥٩٩هـ/١٢٠٣م)، الذي بنى مدرسةً لـ الرازي في هراة، وكان هذا هو الوقت الذي بدأ فيه فخر الدين تفسيرَه الهائل للقرآن: مفاتح الغيب، حيث ربما تكون الأسئلةُ حول تفسير القرآن قد تكوَّنت حينَها في ذهنه[٢١]. قد نظنُّ أن الرازي كتب نسخةً أولى من تأسيس التقديس عام (٥٩٦هـ/ ١١٩٩-١٢٠٠م) بدافع القلق الناجم عن بحثه وعن الموقف الذي وجد نفسه فيه في هراة، وأنه «باع» لاحقًا نسخةً معدَّلةً قليلًا من الكتاب إلى السلطان الأيوبي الملك العادل في دمشق.

ربما أدَّت هذه العلاقةُ الأخيرةُ بالحاكم الأيوبي البارز إلى توزيعٍ أوسعَ للكتاب في سوريا. كان ابن تيمية على دراية بالعمل، فقد ذكره بإيجاز في درء التعارض[٢٢]، والأهم من ذلك أنَّ كتابه عديد

---

(17) يمكن الوقوف على هذه المقدمة في: الرازي، تأسيس التقديس، تحقيق: أنس محمد الشرفاوي، وأحمد محمد الخطيب (دمشق: دار نور الصباح، 2011)، 43. إني ممتنٌّ لجون هوفر لتزويدي بنسخة من هذه الطبعة، وكذلك له ولأيمن شحادة لإيضاح العلاقة بين إبرازتي هذا الكتاب.

(18) حول اعتقادات الكرامية، انظر: Aron Zysow, “Karramiyya,” in: The Oxford Handbook of Islamic Theology, ed. S. Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 252–62.

(19) رمضان ششن، مختارات من المخطوطات العربية النادرة في مكتبات تركيا، تقديم: أكمل الدين إحسان أوغلو (إسطنبول: ISAR, 1997)، 658.

(20) جميع الطبعات المتاحة للكتاب - باستثناء طبعة دمشق 2011 - تعتمد هذه الإبرازة. يمكن الوقوف على بيانات نسخة المؤلف في: MS Istanbul, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Effendi 1278, fol. 175a. يبدأ نصُّ تأسيس التقديس في هذه المخطوطة عند الورقة: 113/أ.

(21) للاطلاع على تأريخ مفاتح الغيب، انظر: Frank Griffel “On Fakhr al-Dın al-Razı’s Life and the Patronage He Received,” Journal of Islamic Studies 18 (2007), 313–44: 324–326.

(22) ابن تيمية، درء التعارض، 4/218. 7.



الأجـزاء: بيـان تلبيـس الجهميـة، يقـدِّم نفسَـه كـردٍّ عـلى كتـاب فخـر الديـن: تأسـيس التقديـس[٢٣]. لا تُعتبر التسـمية بــ «الجهميـة» إشارةً إلى التعاليـم الأصليـة لعـالم الـكلام المسـلم المبكِّـر جهـم بـن صفـوان (ت ١٢٨هــ/ ٧٤٥-٧٤٦م)، بـل هـي بالأحـرى إحـدى التسـميات الجدليـة التـي يطلقهـا ابـن تيميـة عـلى الأشـاعرة. فمـن وجهـة نظـر ابـن تيميـة، فـإن كلًّا مـن الجهـم بـن صفـوان التاريخـي - الـذي تُعَـدُّ آراؤه بدعيـةً بـين عـددٍ كبـيرٍ مـن الفـرق الإسـلامية - والأشـاعرة أيضًـا ينكـرون صفـاتٍ إلهيـةً معينـة، ومـن ثَـمَّ فإنهـم يرتكبـون جنايـة التعطيـل، أي تجريـد اللـه مـن شيءٍ مسـتحَقٍّ لـه. وقـد اشـتهر كتـاب بيـان تلبيـس الجهميـة لــ ابـن تيميـة أيضًـا بعنـوان: نقـض تأسـيس الجهميـة، الـذي يتصـل بعنـوان كتـاب الـرازي: تأسـيس التقديـس عـلى نحـوٍ أوضـح.

يتكـوَّن تأسـيس التقديـس لــ فخـر الديـن الـرازي مـن أربعـة أقسـام رئيسـة[٢٤]. في القسـم الأول وضـع المؤلِّـف الحجـجَ العقليـة التـي توضِّـح أن اللـه ليـس جِسْـمًا، وأنـه ليـس في مـكانٍ «حيِّـز». وفي القسـم الثـاني، وهـو الأطـول إلى حـدٍّ بعيـد، يناقـش معنـى بعـض المواضـع الـواردة في القـرآن وفي الحديـث، والتـي تـدلُّ بظاهرهـا عـلى أنَّ اللـهَ لـه جِسْـم أو أي مكـون مـكانيٍّ آخـر. يـشرح القسـم الثالـث كيـف فكَّـر أصحـاب النبـي وغيرهـم مـن المسـلمين الأوائـل (السَّـلَف) في هـذه القضيـة، ويتنـاول القسـمُ الرابـع عـددًا مـن المسـائل ذات الصلـة، وأهمهـا مـا إذا كان يمكـن اعتبـار الشـخص الـذي يعتقـد أن اللـه لـه جسـم ويسـكن في السـماء لا يـزال مسـلمًا. في نهايـة الجـزء الثـاني الطويـل، يناقـش فخـر الديـن في فصـلٍ قصـير «القانـون الـكلي» الـذي يُطبَّـق في الحـالات التـي يتعـارَض فيهـا ظاهـرُ الوحـي مـع مـا هـو معلـومٌ بالعقـل[٢٥]. وهنـاك يضـع الـرازي البدائـل الأربعـة للعلاقـة بـين العقـل والوحـي كمصدريـن للمعرفـة،

---

(23) ابـن تيميـة، بيـان تلبيـس الجهميـة في تأسـيس بدعهـم الكلاميـة، أو: نقـض تأسـيس التقديـس، تحقيـق: يحيـى بـن محمـد الهنيـدي، 10 أجـزاء (المدينـة: مجمـع الملـك فهـد، 6-2005-1426).

(24) سـوف أسـتخدم في هـذه الدراسـة طبعتَـيْن مـن تأسـيس التقديـس للاعتماد على أكـبر قدر مـن المخطوطات. الطبعة الأولى: أسـاس التقديـس، تحقيـق: عبـد اللـه محمـد عبـد اللـه إبراهيـم (القاهـرة: المكتبـة الأزهريـة للـتراث، 2010)، وهـي تعتمـد عـلى مخطوطـات إسـطنبول: فيـض اللـه (1106)، وكوبريـلي (798)، ونسـخة محفوظـة في القاهرة في دار الكتـب الوطنية، جاء وصفها في: فهرسـت الكتب العربيـة المحفوظـة بالكتبخانـة الخديوية، 7 أجـزاء (القاهرة: المطبعـة العثمانيـة، 1301-1309 [1883-1891])، 99-7/198. تحمل هذه المخطوطـة الأخـيرة اسـمًا خاطئًـا هـو: أسـاس التقديـس، ونظـرًا لأنهـا كانـت المخطوطـة الأكـثر توفـرًا عندمـا اهتـمَّ الباحثـون المحدَثون بالنـص، فهـي المسـؤولة عـن أنَّ جميـع الطبعـات الحديثـة تقريبًـا مـن هـذا النص قـد تبنَّـت هـذا العنـوان غير الدقيـق. الطبعـة الثانية هـي: تأسـيس التقديـس، تحقيـق: أنـس الشرفـاوي وأحمـد خـير الخطيـب (دمشـق: دار نـور الصبـاح، 2011)، والتـي اعتمـدت عـلى مخطوطـة إسـطنبول: أسـعد أفنـدي (1278)، ومخطوطة القاهرة: مكتبة الأزهـر (97549) عام- 2003 خاص، بالإضافة إلى طبعة سـابقة حقَّقهـا محيـي الديـن صابـر الكـردي (القاهـرة: مصطفى البـابي الحلبـي، 1354/1935). أزاوج بين رقمـي صفحتي الطبعتين بخـطٍّ مائلٍ.

(25) الـرازي، تأسـيس التقديـس، ط القاهـرة، 16-315/ ط دمشـق، 201. ينتهـي الفصـل بجملـة: «هـذا هـو القانـون الـكلي المرجـوع إليـه في جميـع المتشـابهات، واللـه أعلـم»، 217 س 17.

ويوضِّح أنه في حالة وجود تعارضٍ بين الاثنين فإنه يمكن اعتبار الاحتمالين (٣) و(٤) فقط صحيحَيْن. يقترح الخيار (٣) أن يكون المعنى الظاهر للوحي «الظواهر النقلية» صحيحًا، وأن تُستبعد الأدلَّة العقلية «البراهين العقلية». يرفض فخر الدين الرازي هذا الخيار بالحجَّة التالية:

«وهذا باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحَّةَ الظواهر النقلية إلَّا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثباتَ الصانع وصفاته، وكيفيةَ دلالة المعجزة على صدق الرسل، وظهور المعجزات على يد محمَّد عليه السلام. ولو جوَّزنا القدحَ في الدلائل العقلية القطعية؛ صار العقل متهمًا غيرَ مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبولَ القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصولُ؛ خرجت الدلائلُ النقلية عن كونها مفيدةً؛ فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا، وإنه باطل»[٢٦].

إن تداخُلَ هذا النصِّ مع سرد ابن تيمية في بداية درء التعارض لذو دلالة، والأهم من ذلك أن كلا النصيْنِ يصفان الاحتمالَ الثالث عندما يكون تقديمُ الوحي على العقل: قدحًا - والذي يعني: الرفض، أو الإبطال - في الأدلَّة العقلية. يؤسِّس كلا النصيْن حُجَّةً تنتهي بالنتيجة القائلة إن ردَّ العقل يعني نبذَ العقل والوحي معًا. ومع ذلك، فهناك أيضًا اختلافات. ففي المقطع المنقول من تأسيس التقديس لا يستخدم الفخر الرازي عبارة «العقل أصل النقل»، ومن المرجَّح أن ابن تيمية كان يُدرك هذا تمامًا؛ ولهذا السبب لا يذكُرُ الكتابَ في سياق اقتباسِه الأوَّليِّ، على الرغم من حقيقة أنه يعرف النصَّ جيدًا، وفي الواقع فإن ابن تيمية يتوخَّى الحذرَ في ربط فخر الدين بهذه الحُجَّة ويقول فقط إنه هو وأتباعه التزموا نتيجةَ هذه الحجَّة، وليس كلَّ خطوةٍ فيها.

يستخدم فخر الدين في نُسخٍ أخرى من التقسيم الرباعي لحالات التعارض بين العقل والوحي عبارةَ «العقل أصل النقل»؛ ولهذا السبب فقد كان ينبغي تعريفُه بوضوحٍ على أنه «قائل» في النقل الافتتاحي لكتاب: درء التعارض. فعلى سبيل المثال، يعرض الرازيُّ نسخةً موجزةً من هذه الحجَّة في تفسيره الضخم للقرآن: مفاتح الغيب، فيقول:

«[الخيار] الثالث: باطل؛ لأن العقل أصل النقل؛ فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجودُ الصانع وعلمُه وقدرتُه وبعثتُه للرسل: لم يثبت النقلُ، فالقدحُ في العقل يقتضي القدحَ في العقل والنقل معًا، فلم يبقَ إلَّا أن نقطع بصحَّة العقل ونشتغل بتأويل النقل، وهذا برهان قاطع»[٢٧].

(26) الرازي، تأسيس التقديس، ط القاهرة، 315 س 15-9/ ط دمشق، 218 س 14-8.

(27) الرازي، التفسير الكبير، أو مفاتح الغيب، تحقيق: عبد الرحمن محمد وآخرون، 32 جزءًا (القاهرة: المطبعة البهية، د. ت. [1933-39])، 22/7. س 7-4. [تفسير سورة طه: 5].

كيف يدافع فخر الدين عن رفض هذا الخيار الثالث؟ يقول إنَّ أيَّ قَبول للوحي كمصدرٍ موثوقٍ للمعرفة يكون مشروطًا مسبقًا بالفهم الصحيح للبراهين على وجود الله وصفاته وثبوت نبوَّة محمَّد صلى الله عليه وسلم، ويجب أن يكون هذا الفهم عن طريق الحجج العقلية «الدلائل العقلية»، ومن ثَمَّ فقبول الوحي مشروط مسبقًا على الأدلَّة المستندة إلى العقل. لم توضَّح الحُجَّةُ بشكلٍ أكبر ولكنها تبدو مُقنعةً، فالادعاء بأن القرآن هو كلام الله، ومن ثَمَّ أنه يتضمَّن معلوماتٍ صحيحةً أتت من عند الله: ليس مقنعًا بالنسبة إلى شخصٍ لا يؤمن بوجود الله، أو يشك في أنَّ الله قادرٌ على التكلُّم أو نقل رسالة إلى البشر، أو بالنسبة إلى شخصٍ يشك في أنَّ محمدًا صلى الله عليه وسلم كان نبيًّا. وكلُّ من يقبلُ القرآنَ باعتباره وحيًا فهو يقبل أيضًا أن هناك إلهًا، وأنه قادر على الإيحاء بالمعلومات، وأن محمدًا صلى الله عليه وسلم كان رسولًا نقل هذا الوحي إلى البشر الآخرين. لكن قد يتساءل المرءُ: لماذا يحتاج الإنسان إلى إثبات هذه المسائل عن طريق العقل؟ لماذا يحتاج المرء بالضرورة إلى العقل كي يقبل بنبوَّة محمَّد صلى الله عليه وسلم؟ فإنه من المعقول أنَّ المرءَ قد يحصِّل اليقينَ بشأن نبوَّة محمَّد من خلال وسائل لا تعتمد على العقل. فعلى سبيل المثال، يؤكِّد العديدُ من المسلمين أن قراءة القرآن والعمل بتوجيهاته يورِث اليقينَ بالأصل الإلهي لهذا النص الذي يتجاوز العقل. وتدعي العديدُ من الفِرق الإسلامية أيضًا أن الإيمان بالله وصفاته وبالوحي يمكن اكتسابه بوسائل أخرى غير العقل.

يدَّعي فخر الدين - بصورةٍ دالَّة - أنه لكي يقتنع المرء بهذه المسائل الثلاث، فإنه يجب عليه أن يستخدم الأدلَّة المبنية على العقل، وهنا يبدو أنه يفكِّر في البراهين الفلسفية على وجود الله وصفاته. ربما يكون ذلك أقلَّ إثارةً للجدل فيما يتعلَّق بوجود الله، حيث يعتقد الأشاعرة، وكذلك عددٌ من الفرق الإسلامية الأخرى أن هناك أدلةً عقليةً ضرورية على وجود الله، ومن الأمثلة على ذلك ما يُسمَّى «الدعاوَى الأربع»[٢٨]) للمتكلِّم المعتزلي أبي الهذيل العلَّاف (ت: ٢٢٧هـ/ ٨٤١م) أو أدلَّة ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) على وجود الله، والتي قَبِلها فخرُ الدين الرازي[٢٩]. يرفض ابن تيمية ذلك ويدَّعي أن الأدلَّة الصورية على وجود الله هي

---

(28) المترجم: هو دليل حدوث الجواهر والأعراض، أو الأكوان الأربعة، وتقريره: (1) اشتمال الأجسام على معاني: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. (2) حدوث هذه المعاني. (3) أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها. (4) أنه إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها، وجب حدوثه.

(29) انظر شرحه على النمط الرابع من كتاب ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق: علي رضا نجف زاده (طهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، 1384/2005)، 72-2/346.

في أحسـن الأحـوال عديمـة الفائـدة، وغالبًـا مـا تكـون ضـارةً، وإن البـشر يعرفـون بوجـود إلـهٍ واحـدٍ مـن خـلال ملكـةٍ معرفيـة غريزيـة يسـميها: الفِطْـرة(٣٠).

إن صفـات اللـه - وبخاصـةٍ صفـة الـكلام - مسـألة مختلفـة، حيـث يكـون الإثبـات العقـلي لهـا أصعـبَ مـن مسـألة وجـود اللـه. ومـع ذلـك، فـإنَّ الأكـثر إثـارةً للجـدل هـو الادعـاء بـأن نبـوَّة محمَّـد صـلى اللـه عليـه وسـلم يمكـن إثباتُهـا بواسـطة العقـل. لقـد نفـى الأشـاعرةُ المتقدِّمـون - أي: الأجيـال قبـل الغـزالي - بشـدَّةٍ أن الوحـي يمكـن التحقُّـق منـه باللجـوء إلى العقـل(٣١). ومـع ذلـك، فـإنَّ هـذا بالضبط هو مـا يقترحه فخـر الديـن: البـشر يحتاجـون إلى اسـتخدام العقـل مـن أجـل إثبـاتِ أنَّ القـرآنَ وحـيٌّ، عـلى سـبيل المثـال. وفي الواقـع، فـإن هـذا هـو المقصـود عندمـا يقـول فخـر الديـن إنَّ «العقـل أصـل النقـل»، كـما سـيتضح.

العقل كـ مُزَكٍّ لشاهد الوحي:

كان ابـن تيميـة عـلى اطّـلاعٍ جيِّـدٍ على المناقشـات بين الدائـرة بين المتكلِّمين المسـلمين حـول كيفية إثبات نبـوَّة النبـي محمَّـد صـلى اللـه عليـه وسـلم. لقـد كانـت هـذه المسـألة مـن أهـم موضوعـات علـم الـكلام الإسـلامي عمومًـا. إنَّ الـصرح الكامـل للدِّيـن المبنـيِّ عـلى الوحـي يرتكز عـلى وجودِ طريقـةٍ موثوقـةٍ لتمييز النبـي الصـادق عـن غيره ممَّـن يدَّعـون النبـوَّة ادعـاءً كاذبًـا. ينتقل ابـن تيميـة في: درء التعارض عـلى الفور إلى الغـزالي وطريقتـه في إثبـات الوحـي. ففـي الفقـرة الآتية مـن بداية درء التعـارض، وهي الفقـرة التي تلي مباشرةً الفقـرةَ التـي عـيَّن فيهـا الفخـر الـرازي وأتباعه بأنهـم التزموا الحُجَّـةَ التـي نقلها - كتب ابـن تيمية:

«وأمـا هـذا القانـون الـذي وضعـوه، فقـد سـبقهم إليـه طائفـة، منهـم أبـو حامـد [الغـزالي]، وجعلـه قانونًـا في جـواب المسـائل التـي سُـئِل عنهـا في نصـوصٍ أَشْـكَلَتْ عـلى السـائل، كالمسـائل التـي سـأله عنهـا القـاضي أبـو بكـر بـن العـربي، وخالفـه القـاضي أبـو بكـر في كثـيرٍ مـن تلـك الأجوبـة، وكان يقـول: شـيخُنا أبـو حامـد دخـل في بطـون الفلاسـفة، ثـم أراد أن يخـرج منهـم فـما قَـدَر»(٣٢).

---

(30) للمزيد حول الفطرة انظر ما سيأتي. وحول رفض ابن تيمية للبراهين الصورية على وجود الله، انظر:
Sophia Vasalou, Ibn Taymiyya's Theological Ethics (New York: Oxford University Press, 2015), 79–83; von Kügelgen, "Ibn Taymıyas Kritik an der aristotelischen Logik," 196; eadem, "The Poison of Philosophy," 299–300; and Wael B. Hallaq, "Ibn Taymiyya on the Existence of God," Acta Orientalia 51 (1991), 46–69.

(31) Frank Griffel, "Al- Ġazālī's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aš'arite Theology," Arabic Sciences and Philosophy 14 (2004), 101–44: 101–4.

(32) ابن تيمية، درء التعارض، 1/5 س 10-6.



يشير ابن تيمية هنا إلى نصٍّ من تأليف الغزالي نُشر بعنوان: القانون الكلي في التأويل، وكان في البداية ردًّا مكتوبًا على أسئلةٍ طرَحها عليه تلميذُه أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ/١١٤٨م)[٣٣]. في هذا النصِّ الصغير المكوَّن من ثماني صفحاتٍ فقط، يقدِّم الغزالي ادعاءً مهمًّا نادرًا ما يمكن الوقوفُ عليه في موضعٍ آخر في كتاباته، وهو أنَّ الوحي لا يمكن التحقُّق منه إلا عن طريق العقل.

إن نصَّ القانون الكلي في التأويل نصٌّ مثير جدًّا للاهتمام لعددٍ من الأسباب، قد عالجتُ بعضَها في مقالةٍ حديثة[٣٤]. يقدِّم النصُّ القصيرُ عددًا من المفاهيم التي التقطها كلٌّ من فخر الدين الرازي وابن تيمية بسهولةٍ. من بين هذه المفاهيم التعارُضُ بين المعقول أي «ما يثبت بالبرهان العقلي»، والمنقول أي «ما يُنقل بالوحي». وبقدر ما استطعتُ الاطلاعَ عليه، فإن نصَّ الغزالي: القانون الكلي في التأويل هو أوَّلُ نصٍّ عربيٍّ يعرض هذين المصطلحَيْن، وسيعمل بالطبع على تطوير المصطلحَيْن المتعارضين «العقل والنقل» اللذيْن يستخدمهما الرازي وابن تيمية كثيرًا، كما يقدِّم هذا النص القصير أيضًا كلمة «الأصل» عند وصفه مقاربات جماعاتٍ مختلفة من المتكلِّمين لقضية التعارض بين العقل والوحي.

يجري تقديمُ كلِّ هذا في فقرةٍ قصيرةٍ في منتصف النص، حيث يبدأ الغزاليُّ إجاباتِه على أبي بكر بن العربي، وهناك يضع الغزالي «قانونًا كليًّا» حول كيفية التعامل مع حالات التعارُض بين ظاهر الوحي ونتائج البحث العقلي. يبدأ الغزالي ردَّه بقوله إن تلك الأسئلة «أسئلةٌ أكره الخوضَ فيها والجواب، لأسبابٍ عدَّة، لكن إذ تكررت المراجعةُ أذكر قانونًا كليًّا يُنتفع به في هذا النمط»[٣٥].

لسوء الحظِّ لم يحدِّد الغزالي في أيِّ موضِعٍ بوضوحٍ ما هو «القانون الكلي» الذي يرغب في إيصاله إلى تلميذه. وإذا أخذنا هذا النصَّ على ظاهره، فإنَّ «القانون الكلي» هو على الأرجح ما يأتي مباشرةً بعد هذه الجملة، والذي قدَّمه بالقول: «وأقول»، يواصل النصُّ:

---

(33) Frank Griffel, "Al- Ġazālī at His Most Rationalist: The Universal Rule for Allegorically Interpreting Revelation (al-Qānūn al-kulli fı l-ta'wil)," in: Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary, vol. 1, ed. G. Tamer (Leiden: Brill, 2015), 89–120, at 91–2.

(34) Frank Griffel, "Al- Ġazālī at His Most Rationalist: On (al-Qānūn al-kulli fı l-ta'wil), انظر أيضًا: Nicholas Heer, "Al-Ghazali's The Canons of Ta'wil," Windows in the House of Islam: Muslim Sources on the Spirituality and Religious Life, ed. J. Renard (Berkeley: University of California Press, 1998), 48–54, and Jaffer, Razi. Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning, 74–77.

(35) الغزالي، القانون الكلي في التأويل، طبع بعنوان: قانون التأويل، تحقيق: محمد زاهد الكوثري (القاهرة: مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، 1359/1940)، 6. انظر أيضًا الترجمة الإنجليزية في: Heer, "Al-Ghazali's The Canons of Ta'wil".

«بين المعقول والمنقول تصادمٌ في أول النظر وظاهر الفكر. والخائضون فيه تحزَّبوا إلى: (١) مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، و(٢) إلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، و(٣) إلى متوسِّط طمع في الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى: (٣,١) مَن جعل المعقولَ أصلًا، والمنقول تابعًا، فلم تشتدَّ عنايتُهم بالبحث عنه، و(٣,٢) إلى من جعل المنقولَ أصلًا، والمعقول تابعًا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، و(٣,٣) إلى من جعل كلَّ واحدٍ أصلًا، ويسعى في التأليف والتلفيق بينهما، فهم إذن خمس فِرق»[٣٦].

وفي الصفحات الثلاث التالية، يصف الغزالي هذه المجموعاتِ الخمسَ من دون تحديد هويتها بالاسم[٣٧]. تمثِّل كلُّ فرقةٍ موقفًا معيَّنًا من العقل والوحي، وهي المواقف التي تتراوح بين التطرُّف الحرفيِّ الصارم على طرفٍ، والعقلانية الراديكالية على الطرف الآخر. فيما يتعلَّق بالشخص الذي يلتزم بشكلٍ مفرطٍ بالعقل، بحيث يرفض أيَّ نصٍّ معارِض للعقل بقوله إنه تخييلٌ من الأنبياء (صوَّره الأنبياء) لأجل فائدة (مصلحة) الجمهور (العوام)؛ يقول الغزالي إنَّ مِثْل هذا العقلاني هناك إجماعٌ بين علماء مسلمين على أنه كافر «يجب حزُّ رقبته»[٣٨]. يتوازى وصف هاتين الفرقتين جدًّا مع فقراتٍ لـ الغزالي فيما بعد في: فيصل التفرقة، حيث يحدِّد أصحاب هذين الموقفين، ليكونوا: أتباع أحمد بن حنبل فيما يتعلَّق بالموقف الأول، والفلاسفة فيما يتعلَّق بالأخير[٣٩]. وفيما يتعلَّق بالموقف الأخير [الذي للفلاسفة]، يكرِّر الغزالي إدانته الشرعية السابقة في نهاية: تهافت الفلاسفة[٤٠]. وبين هذيْن النقيضين ثَمَّة فرقةٌ أكثر اعتدالًا من العقلانيين، وهم الذين «ما شقَّ عليهم تأويله جحدوه»، وفرقةٌ أكثر اعتدالًا من الحرفيّين الذين «ظهر لهم التصادم بين المعقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات». وأما الفرقة الخامسة، فهي الجامعة بين الحرفية والعقلانية، وتقع في وسَطِ هذه الفرق الخمس، وهي الفرقة التي أصابت الحقيقة (الفرقة المُحِقَّة)، وليس من المستغرب إذن أنها تمثِّل موقفَ الغزالي نفسه. وُصِفت تعاليم هذه الفرقة الخامسة بالطريقة التالية:

«الفرقة الخامسة: هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحدٍ منهما أصلًا مهمًّا، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقًّا، ومن كذَّب العقل فقد كذَّب

---

(36) الغزالي، القانون الكلي في التأويل، 6 س 11-17.

(37) الغزالي، القانون الكلي في التأويل، 6-10؛ راجع: Heer, “The Canons of Ta’wil,” 48–52.

(38) الغزالي، القانون الكلي في التأويل، 7 س 12-13؛ وراجع: Heer, “The Canons of Ta’wil,” 49.

(39) الغزالي، فيصل التفرقة، 184، 192.

(40) الغزالي، تهافت الفلاسفة، 226.

الشرع؛ إذ بالعقل عُرِف صِدقُ الشرع، ولولا صِدق دليلِ العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبّي، والصادق والكاذب»[٤١].

ووفقًا لتقنية الأشاعرة المتمثِّلة في وصف الاعتقاد بأنه وسطٌ بين عددٍ من الأطراف - وهي هنا الحرفية التجسيمية والعقلانية الفلسفية -، يؤكِّد الغزالي على أن الموقف الصحيح هو الذي يجمع بين الحرفية والعقلانية، ويعامل كلًّا من العقل والوحي باعتبارها أصلَيْن مهمَّيْن.

يتبع شرحَ موقف الفرقة الخامسة - أي الفرقة التي تتبنَّى الموقف الصحيح - ثلاثُ توصياتٍ (وصايا). أما الوصية الأولى فهي ببساطةٍ الاعتراف بالجهل والتعبير عن الموقف الأشعري القائل: «بلا كيف»، أي إنه لا ينبغي للمرء أن يطمح إلى فهْمٍ كاملٍ للوحي؛ لأن بعض نصوص الوحي هي ببساطة غير مفهومة، ولا يُقصَد تفسيرها بالعقل، وهذا ما أكَّده القرآن في قوله: {وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء: ٨٥]. تعبِّر الوصيةُ الثانية عن عقلانية الغزالي بأوضح صورة: لا ترفضْ برهانَ العقل أبدًا! أو كما يصرِّح الغزالي: «فإن العقلَ لا يكذب»[٤٢]. فإذا استُعمل العقل بشكلٍ صحيحٍ في حُجَّة برهانية (البرهان)، فعندها لا يمكن الوقوع في أي خطأ. العقل هو شاهِدُ الوحي الذي من خلاله تُعرف حقيقةُ الأخير. يخبرنا الوحي بالتفاصيل التي قد لا يتمكَّن العقل من إثباتها، ولكن العقل هو الشاهد على صِدْق الوحي، والذي من دونه لن يُقبل صدقُ الوحي: «فكيفَ يُعرَف صدقُ الشاهد بتزكية المزكِّي الكاذب؟»[٤٣]. يجب أن يكون المزكِّي مصيبًا كي تَقْنَعَ المحكمةُ بصدق الشاهد الرئيس في المحاكمة. إنَّ الشاهد الرئيس (الشاهد) في هذه المقارنة هو الوحي، الذي يُعْلِمنا بالأشياء الغيبيَّة التي تخفى على أي مصدرٍ آخر للمعرفة، وأما (المزكِّي) الذي يشهد على صِدْق الشاهد الرئيس فهو العقل. يجادل الغزالي في هذه الرسالة أنَّ الصرح الكامل للدِّين الوحياني يرتكز على العقل، وإذا كان العقلُ غيرَ موثوقٍ به؛ فلا يمكن إثبات موثوقية الوحي.

تُعتبر مقارنة العقل بالشاهد المزكِّي مقارنةً مُفيدةً للغاية. إنها تضعنا في محكمةٍ قانونيةٍ يجري فيها الطعنُ في شَهادة الوحي، وأولئك الذين يجلسون على منصَّة المحكمة كقضاة ليسوا متأكِّدين مما إذا كانوا يستطيعون الوثوق بالمعلومات (أو التعليمات) التي يتلقونها من

---

(41) الغزالي، القانون الكلي في التأويل، 9 س 16-12، وراجع: Heer, “The Canons of Ta’wil,” 51.

(42) «لا يكذِّب برهانَ العقل أصلًا»، الغزالي، القانون الكلي في التأويل، 10 س 16، راجع: Heer, “The Canons of Ta’wil,” 52.

(43) الغزالي، القانون الكلي في التأويل، 10 س 18، وراجع: Heer, “The Canons of Ta’wil,” 52.

الوحي، إنهم لا يعرفون ما إذا كان الوحي صادقًا فيما يقوله أم لا. ومع ذلك، فقد ثبت لدى المحكمةِ بالفعل صِدقُ شاهدٍ آخر، وهو (العقل). لقد اعتُبر العقلُ أبعدَ عن اللوم، والمعلومات التي يقدِّمها للمحكمة ليس موضع شكٍّ مطلقًا. ويكْمُن سبب الصدق الكلي للعقل في أسلوب (البرهان)، الذي وضعه أرسطو، وزاد في شرحِه الفلاسفةُ بعدَه. إنه «لا يكذب بُرهان العقل أصلًا»، ومن ثَمَّ فإن المحكمة تقبل كلَّ ما يقوله العقل - أي: ما يستند إلى حُجَّة إثباتية صحيحة (البرهان) -، باعتباره حقًّا. يدَّعي الغزالي أن الطريقة الوحيدة التي تستطيع المحكمةُ من خلالها التحقُّقَ من صِدق الوحي تتمثَّل في وجود عقلٍ يتكلَّم كشاهدٍ على الشاهد (مُزكٍّ) الذي هو الوحي. يجب التحقُّق من ادعاءات الحقيقة التي تُنقَل بواسطة الوحي عن طريق العقل، وإذا أثبت العقلُ حقيقةَ ما يدَّعيه الوحيُ، فإنه يُثبت صدقه، وهذه هي مهمَّة المزكِّي، أي: إثبات صدق الشاهد الرئيس. وبمجرَّد إثبات صدق الوحي بهذه الطريقة، فإنه يوثَق به حتى في الحالات التي لا يستطيع فيها العقلُ تأكيدَ حقيقة ادعاءاته؛ فإن الوحيَ قد يعرف أشياء لا يعرفها العقل، وفي تلك الحالات يكون الوحيُ موثوقًا به لأنَّ صِدْقَه أصبح ثابتًا تمامًا. في النهاية أثبتت هذه المحكمة صِدْقَ كلٍّ من العقل والوحي ووثِقت بهما.

إنَّ الخطوة الحاسمة في هذه العملية هي التحقُّق من ادعاءات الوحي عن طريق اللجوء إلى العقل. ولكي يعمل مزكِّيًا للوحي لا بدَّ أن يكونَ العقلُ قادرًا على إثبات أن الادعاءاتِ التي يمثِّلها الوحيُ صحيحةٌ في مجالات المعرفة التي يتمتَّع العقل فيها بالخبرة. باختصار: يجب أن يكون صدقُ الوحي مقترنًا بما يُعْرَف بالفعل أنه صادقٌ بواسطة العقل. هذا ادعاءٌ مثيرٌ للجدل جدًّا في السياق الأشعري. ومع ذلك، فإن هذه هي الطريقة الوحيدة للتحقُّق بشكل موثوق من الوحي، والتي يُعبَّر عنها في كتابات الغزالي الأخرى بأنها: (القسطاس المستقيم)، وهو العمل المتأخر عن الفترة القصيرة السابقة التي شهدت نشاط الغزالي التدريسي في المدرسة النظامية، والتي بدأت عام (٤٩٩هـ/١١٠٦م). هناك في: القسطاس المستقيم يعبِّر الغزاليُّ نفسُه عن الكيفية التي أيقن بها أن القرآن نصٌّ موحًى به:

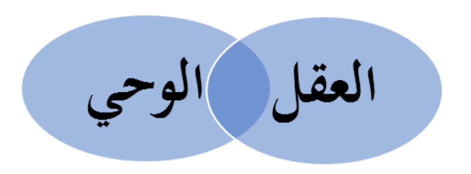
«كذلك آمنتُ أنا بصدق محمَّد صلى الله عليه وسلم وصدق موسى عليه السلام، لا بشقِّ القمر، ولا بقلب العصا حيَّة، فإن ذلك يتطرَّق إليه التباسٌ كثيرٌ فلا يوثَق به، بل من يؤمن بقلب العصا حيةً وثعبانًا يكفر بخوار العجل كفرَ السامري، فإنَّ التعارُضَ في عالم الحسِّ والشهادة كثيرٌ جدًّا. لكنِّي تعلمتُ الموازينَ (الأقيسة المنطقية) من القرآن، ثم وزنتُ بها جميعَ المعارف الإلهيَّة، بل أحوال المعاد وعذاب أهل الفجور وثواب



أهل الطاعة كما ذكرته في كتاب (جواهر القرآن)، فوجدتُ جميعَها موافقةً لما في القرآن ولما في الأخبار، فتيقنتُ أن محمدًا صلى الله عليه وسلم صادقٌ وأن القرآن حقٌّ»[٤٤].

هنا يستخدم الغزالي المصطلحاتِ التي صاغها بنفسِه، والتي يشرحها في مواضع أخرى في القسطاس المستقيم. وعبر هذه اللغة أعلن الغزالي أنه فحص المعارفَ الإلهيَّة المتاحة عن طريق «الموازين» بحسب تعبيره، وهي الكلمة التي تعني: الأقيسة المنطقية، أو: المنطق على الطريقة الأرسطية. لقد تمكَّن باستخدام التحليلات العقلية من تحديد التعاليم الصحيحة عن الله، وبمجرَّد تحديده صحَّةَ هذين الموضوعين بطريقةٍ عقلية؛ قارنَ الغزالي النتائج بالوحي الإلهي ووجد أنَّ هناك (موافقةً) بينها وبين ما وجد أنه صحيحٌ من خلال العقل. لقد أعطاه هذا معرفةً يقينيةً بأن القرآن وحيٌ إلهيٌّ حقيقيٌّ. إنَّ هذا الموقف هو نفسُه الموقف الموجود في: القانون الكلي للتأويل، حيث قال الغزالي: «ما ثبت الشرعُ إلا بالعقل».

تكْمُن وراءَ مقارنةِ العقل بمزكِّي شاهد الوحي فكرةُ أنَّ للعقل والوحي مجالَيْن مختلفَيْن من السلطة أو الحجيَّة، وهما - مع ذلك - يتقاطعان. للتأكيد على ذلك، يمكن للمرء أن يستخدم مخططًا لدائرتين متقاطعتين:



يحاول الرسم التخطيطي توضيح أن هناك عددًا لا بأس به من مجالات المعرفة، مثل الرياضيات أو الهندسة أو الجغرافيا، لا يُعتبر الوحي مرجعًا لها ولا يعتمد عليه علماؤها عادةً. ثم هناك مجال التقاطع بين العقل والوحي، حيث يُعْتبر كلاهما حجةً، وحيث ينقلان المعلوماتِ نفسَها، وفقًا لهذا النموذج. مجالُ التاريخ مثالٌ مناسبٌ على ذلك، حيث يشير الوحي الإسلامي إلى الأحداث التي تُسَجَّل أيضًا بشكلٍ مستقلٍّ. ومن الأمثلة الأخرى: العلوم الطبيعية، ومنها: علم النفس بأدلَّته على النبوَّة أو علم الفلك. وكذلك تقع الكثيرُ من مسائل اللاهوت بأدلَّته العقلية على وجود الإله

(44) الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق: فيكتور شلحت (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959)، 81.

الواحد والحجج على بعض صفاته في هذا المجال. في هذه الحالات، قد لا تكون المعلومات التي نجدها في الوحي دقيقةً بشكل بارز، إلّا أنها إذا قُرِئت بشكلٍ صحيحٍ فإنها تتفق مع ما يُعرف عبر التحقيق العقلي. وأخيرًا، ثمة مجال ثالث للمعرفة حيث يُعتبر الوحي وحده حجةً، وحيث لا يمكن للعقل أن ينتج المعرفة، مثل: تنبؤات الوحي بما سيحدث في الحياة الآخرة[٤٥]. وباعتباره أشعريًّا، يُدرج الغزالي أيضًا مجالَ الأحكام الأخلاقية بين هذه المجالات التي تقتصر معرفتها على الوحي: حيث الصواب والخطأ في تصرفات الإنسان مما يجب تعلُّمه من الوحي.

النقطة الأساسية في مقارنة الغزالي للعقل بشهادة المزكِّي هي أنها توسِّع مجالاتِ المعرفة الإنسانية عن طريق إنشاء مصدر ثانٍ للمعرفة اليقينية لم تكن موجودةً من قبل. فمن خلال شهادة العقلِ أنَّ الوحي صادقٌ ويمكن الوثوق به - أي إنه يجوز أن يكون موضوعًا لـ التصديق - يُدرِج الغزالي الوحيَ كمصدرٍ للمعرفة الأصلية في المجالات التي لا يمكن للعقل فيها اكتساب المعرفة. بعبارة أخرى، إذا لم يكن العقل مزكِّيًا لشاهد الوحي فإننا لن نعرف أبدًا ما سيحدث لنا في الحياة الآخرة، أو لن نعرف أبدًا على وجه اليقين أيًّا من أفعالنا الخاطئ وأيها الصحيح.

لقد أصبح من الواضح الآن - على ما أعتقد - ما المقصود بعبارةِ «العقل أصل الوحي». ومع ذلك، فإن الغزالي لا يستخدم هذه العبارة، وإنما فخر الدين الرازي هو الوحيد الذي يستخدمها، في الموضع الذي التقطه ابن تيمية. يقول الغزالي فقط إن الفرقة الخامسة، التي تعبِّر عن الموقف الصحيح، هي «الجاعلة كلَّ واحدٍ منهما أصلًا مهمًّا»، وأنهم ينكرون وجود تعارُضٍ بينهما[٤٦]، في حين أنه على خلاف ذلك يصف الفرقة الثالثة بأنهم «جعلوا المعقولَ أصلًا»[٤٧]. إنَّ هذه الفرقة التي تقع ضمن التقسيم الخماسي للفِرَق المتطرِّفة على جانبي العقلانية والحرفية وبينها فِرْقةٌ في الوسَط، هي الفِرقةُ الأقلُّ تطرُّفًا على جانب العقلانية. ونظرًا لأنَّه يمكن تعيين الفرقة الأبعد تطرُّفًا على جانب العقلانية بأنهم الفلاسفة - من خلال إدانتهم باعتبارهم كفارًا -؛ فإنَّ هؤلاءِ العقلانيين الأقل تطرفًا الذين قد يكونون أَبْعدوا في تقديم العقل على الوحي بالنسبة إلى العقل الأشعري لـ الغزالي، قد يكونون هم المعتزلة والفرق العقلانية الأخرى التي تأثَّرت بها مثل: الزيدية، والشيعة الاثني عشرية، والإباضية.

---

(45) الغزالي، فيصل التفرقة، 191 س 18-15.

(46) الغزالي، القانون الكلي في التأويل، 9 س 14-13.

(47) المرجع نفسه، 8 س 19.

بنية حُجَّة الرازي لتفضيل العقل على ظواهر الوحي:

على حدِّ ما اطلعتُ عليه، فإن فخر الدين الرازي لا يستخدم مقارنةَ العقل بمزكِّي الشاهد، إلَّا أنه يتفق مع الغزالي على أن الطريقة الأكثر موثوقيةً للتحقُّق من الوحي هي بمقارنته ما هو معلومٌ بالفعل من خلال العقل. يناقش فخر الدين الرازي في فقرة من المجلد الثامن من كتابه المتأخر: المطالب العالية - وهي فقرةٌ جذبت بالفعل انتباه الباحثين الغربيين - الطرقَ المختلفة للتحقُّق من الوحي[٤٨]. ويفترض أن بعض البشر على الأقل قادرون على تمييز النبي الحقيقي عن المحتال فقط من خلال استخدام العقل:

«إنَّا نعرِف أولًا أن الحق في الاعتقادات ما هو؟ وأن الصواب في الأعمال ما هو؟ فإذا عرفنا ذلك ثم رأينا إنسانًا يدعو الخلقَ إلى الدين الحق، ورأينا أن لقوله أثرًا قويًّا في صرف الخلق من الباطل إلى الحق؛ عرفنا أنه نبيٌّ صادقٌ واجب الاتباع. وهذا الطريق أقرب إلى العقل، والشبهات فيه أقل»[٤٩].

يتحدَّى هذا المقطع بشدَّة التقليدَ الأشعريَّ من جِهتين. فإنه يفترض - مثل الغزالي - أنه يمكن التحقُّق من الوحي باللجوء إلى العقل. كما أنه يفترض أيضًا - على عكس الغزالي - أن المعرفة المعيارية بما هو صحيح أو خطأ في تصرُّفات الإنسان يمكن أن تثبتَ بهذه الطريقة، ويتردَّد صدى هذه التعاليم المثيرة للجدل في ملاحظةٍ أبداها الرازي في كُتيب مختصر بعنوان: المعالم في الأصولين،

---

(48) حول تاريخ تأليف المطالب العالية في الحقبة المتأخرة لـ الفخر الرازي قُبيل وفاته بقليل، انظر:
Griffel, “On Fakhr al-Din al-Rāzī’s Life and the Patronage He Received,” 326.

(49) انظر: الرازي، النبوات وما يتعلق بها، تحقيق: أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1985)، 163. والكتاب هو الجزء الثامن عن النبوة من كتاب: المطالب العالية. يختلف النص في هذه الطبعة عن الطبعة المعتمدة للكتاب: الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، 9 أجزاء في 5 مجلدات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 8/103. ونظرًا لأن النص في طبعة 1985 هو: النص الأصعب lectio difficilior[*]، ونظرًا لأنه هو المثبت في مخطوطة قيصري: Kayseri, Res¸it Efendi 503, fol. 370a، وهي نُسخة المطالب التي لم يرجع إليها السقَّا في كلتا طبعتيه؛ فإنني خلصتُ إلى أن النص الوارد في طبعة 1987 - أي الطبعة المعتمدة - مُحرَّف. حول تعاليم الفخر الرازي انظر:
Sabine Schmidtke, The Theology of al-‘Allama al-Hilli (Berlin: Klaus Schwarz, 1991), 151–2, Binyamin Abrahamov, “Religion versus philosophy. The Case of Fahkr al-Din al-Razi’s Proof for Prophecy” Oriente Moderno, 80 (2000), 415–25; and Griffel, “Al-Ghazali’s Concept of Prophecy,” 108–9.

[*] المترجم: مبدأ النص الأصعب lectio difficilior من مبادئ التحقيق المعروفة، وخلاصته أن النسَّاخ المحرِّفين للنصوص الأصلية يميلون إلى تفسير بعض ما يرد فيها من عباراتٍ غامضة دلاليًّا أو نحويًّا، ومن ثَمَّ فإن احتمال أن يكون النص الأصعب هو النص الأصلي الصحيح هو الاحتمال الأكبر، وأن يكون الأسهل هو المحرَّف.

الذي كتبَه أيضًا في نهاية حياته[٥٠]. في هذا الكتاب يناقش الرازي أنواع الأدلَّة الموجودة على نبوَّة محمَّد، ويناقش أولًا الدليل الأشعري التقليدي على النبوَّة وهو عَمَل النبي للمعجزة. ففي الخطوة الأولى يدَّعي النبيُّ النبوَّةَ، ثم في الخطوة الثانية «تظهر المعجزات عليه». وكانت المعجزات في حالة محمَّد صلى الله عليه وسلم هي القرآنُ نفسُه، وكذلك تأثيره في خصومه المكّيّين - أي تَركهم معارَضته -، بالإضافة إلى العديد من المعجزات الثانوية التي وردت في الأحاديث، ولو لم تكن بعض هذه الروايات موثوقةً بصورةٍ كاملة[٥١]. يناقش الرازي أيضًا طريقةً ثانية للتحقُّق من النبوَّة، وهي أن الأنبياء هم أولئك البشر الذين حقَّقوا لأنفسهم (الكمال)، وهم الذين - بالإضافة إلى ذلك - قادرون أيضًا على تحقيق كمال الآخرين (التكميل)، سواء في الأمور النظرية أو العملية. وعندما نفكِّر في إنجازات النبيِّ نجد أنه لمَّا «قام يدعو الخلق إلى الدين الحق؛ انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق، ومن الكذب إلى الصدق، ومن الظلمة إلى النور»[٥٢]، فقد أدخل إلى العالَم العديدَ من التغييرات إلى الأفضل، بحيث لا يمكن أن يكون هناك شكٌّ في أنه كان على أعلى مستوى من النبوَّة:

«وإذا كان لا معنى للنبوَّة إلا تكميل الناقصين في القوة النظرية وفي القوة العملية، ورأينا أن ما حصل من هذا الأثر بسبب مقدم محمَّد صلى الله عليه وسلم أكمل وأكثر مما ظهر بسبب مقدم موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام؛ علمنا أنه كان سيد الأنبياء وقدوة الأصفياء»[٥٣].

ويضيف الرازي أن هذه الطريقة الأخيرة لإثبات النبوَّة مُقدَّمةٌ على الأولى؛ لأنها تثبت وجود النبوَّة عن طريق برهان «اللمّ» أي علَّة النبوَّة، ومن ثَمَّ فإنه يحتجُّ بالحاجة إليها ومن ثمَّ وجودها. وتُوصف الطريقةُ الأكثر تقليدية لإثبات النبوَّة بالمعجزات بأنها تشبه من الناحية المنهجية «برهان الإنَّ»، وهو وفقًا لما قاله الرازي أقل قوةً من برهان اللم[٥٤]. يجادل البرهان الأخير بوجود شيء من الأدلَّة التجريبية مثل روايات شهود العيان في هذه الحالة. إلَّا أن روايات شهود العيان تمثِّل مشكلةً كبيرةً، حيث يعتمد المرء على حُكْم أشخاصٍ ماتوا منذ فترةٍ طويلة، وكذلك على

---

(50) انظر: Eşref Altaş, “Fahreddin Er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi,” in: Islâm Düşüncesinin Dönüşüm çağın-da Fahreddin Er-Râzî, ed. Ö. Türker and O. Demir (Istanbul: ISAM, 2013), 91–164: 135–36.

(51) الرازي، المعالم في الأصولين، في: أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم لفخر الدين الرازي مع تعاليق عز الدولة ابن كمونة، تحقيق: زابينه اشميتكه، ورضا بورجوادي (طهران وبرلين: المعهد الإيراني للفلسفة ومعهد الدراسات الإسلامية، 1386/2007)، 94.

(52) المرجع نفسه، 95 س 21-20.

(53) المرجع نفسه، 96-95.

(54) المرجع نفسه، 96. انظر أيضًا: الرازي، المطالب العالية، 8/74؛ والرازي، النبوات وما يتعلق بها، 184.

صدق الذين نقلوا حكمهم من خلال سلاسل رواية غير متواترة إلى يومنا هذا. لا يثق الرازي في المجموعة الأولى [شهود العيان] أو الثانية [الرواة] من الناس؛ ولهذا السبب لا يعتقد أنَّ أي شهود عيان على المعجزات سوف يقدِّمون أدلةً كافيةً على النبوَّة(55).

وكما هو الحال في إثبات النبوَّة في كتاب: المطالب العالية، فإن الطريقة الثانية في: المعالم؛ تتطلَّب أيضًا معرفة مسبقة بما هو صحيح في الأمور النظرية وما هو صحيح في الأمور العملية. فإذا جادل المرء بأن نبوَّة محمَّد صلى الله عليه وسلم قد حوَّلت العالم إلى وضعٍ أفضل، فإن هذا يستلزم معرفة - أو على الأقل فهم - ما هو أفضل، وبشكلٍ مستقلٍّ عن الوحي؛ وبالنسبة إلى فخر الدين الرازي، فإنه يُحصَل على هذه المعرفة من خلال العقل. لقد جادل كلٌّ من الغزالي والرازي بأن النبوَّة - ومن ثَمَّ الوحي - يجري التحقُّق منها عبر العقل، وهذا هو ما يعنيه فخر الدين عندما يقول إنَّ العقلَ هو «أصل» الوحي، فالعقل قادرٌ وحدَه على تحديد صحَّة الوحي، ومن دون العقل لا يمكن للمرء التمييز بين الوحي الصادق والوحي الكاذب. فبالنظر إلى الدور المركزي للعقل في عملية التحقُّق من الوحي، لا يمكن للمرء أن يرفضه عندما يخالف المعنى الظاهر للوحي، وفي حالات التعارُض بين العقل وظواهر الوحي يجب على القارئ المسلم اتباع الأول ورفض الأخير.

هنا، وفي نهاية معالجة موقف الرازي، وعلى سبيل الخاتمة، سأحاول إعادة بناء الحجَّة التي طرحها فخر الدين حول سبب تقديم العقل عندما يتعارض مع المعنى الظاهر للوحي:

المقدِّمة الأوليَّة في هذه الحجَّة هي (١) العقل يُثبت صِحَّة الوحي، وهو الموقف الذي يتخذه الفخر في كتابه: المطالب العالية، وفي كتابه: معالم الأصولين. لقد كتبَ هذين الكتابَيْن قُرْبَ نهاية مسيرته. كما عبَّر عن هذا الموقف الغزالي في رسالته القصيرة: القانون الكلي في التأويل. أما في كتاب فخر الدين الأقدم: تأسيس التقديس، المكتوب في حوالي (٥٩٦هـ/١١٩٩م)، فإنه يجري التعبير عن هذه الفرضية بشكلٍ أضعف: لا يمكن التحقُّق من الوحي دون اللجوء إلى العقل، أي: الإثبات العقلي لوجود الله وبعض صفاته (مثل: علمه وكلامه)، وإثبات إمكان النبوَّة. وفي كتابه: التفسير الكبير - الذي كُتِب في وقتٍ متأخر من حياته مثل: المطالب العالية، و: المعالم - يشير الرازي إلى هذه المقدمة: «العقل أصل النقل». إنَّ هذه الصيغة القصيرة هي التي اختارها ابن تيمية ومنحها أهميةً كبرى في كتابه: درء التعارُض.

---

(55) Griffel, "Al-Gazali's Concept of Prophecy," 109.

في الخطوة الثانية من حجَّته، يدَّعي فخر الدين أنه (٢) في حالات التعارض بين العقل و(ظاهر) الوحي، فإن تقديمَ الوحي يستلزم (القدحَ) في العقل، والذي يستلزم في ضوء الفرضية الأولى القدحَ في العقل والوحي معًا؛ وذلك لأن رفض العقل يجعل التعرُّف إلى الوحي الصادقِ أمرًا مستحيلًا، ومن ثَمَّ فإنه يُبطِل كليهما.

ونظرًا لأن الخيارات الأربعة في التقسيم الشامل الأوَّلي الذي طرحه فخر الدين قد جرى بالفعل تخفيضها إلى خيارين، وهما تقديم العقل أو الوحي؛ فإنه في ضوء الخطوة الثانية من الحجَّة: يبقى الخيارُ الثالث فقط صحيحًا، وهو: تقديم العقل.

بديل ابن تيمية للموقف الأشعري من تقديم العقل على ظواهر الوحي:

لقد قيل بالفعل إن: درء التعارض عبارةٌ عن عمَلٍ مُعقَّدٍ ومكتوب بطريقة تُخفي - في كثيرٍ من الأحيان - الموقفَ الذي يتبنَّاه ابنُ تيمية من النزاعات التي يلتقطها في الكتاب. قدَّم ابن تيمية، مدفوعًا بحماسه لإنتاج ردٍّ كاملٍ على عددٍ كبيرٍ من الخصوم المختلفين الذين لا يتفقون في كثيرٍ من الأحيان مع بعضهم البعض؛ قدَّم حُججًا خطابية وجدلية قد لا يكون مؤيِّدًا لها. إنَّ هذا العمل يشترك مع الردود الأخرى على الفلاسفة في الإسلام، مثل كتاب الغزالي: تهافت الفلاسفة. ومِثْل هذه الكتب بحاجة إلى أن تُدرَس بعناية فائقة من أجل تحديد أي استراتيجية نقدٍ يعتمدونها، وما هو الموقف الذي يرغب المؤلف في التعبير عنه في الردِّ عليهم[٥٦].

في حالة: درء التعارض لـ ابن تيمية، يمكن استنتاج فكرة مهمَّة حول الادعاء الرئيس الذي يقدِّمه في هذا الكتاب: من عنوانه. إنَّ «درء تعارض العقل والنقل» يعني أنَّ ابن تيمية يرى أن خصومه يعتقدون هذه الفكرة. إن الاقتباس الأوَّلي للكتاب - القريب من فقرةٍ في كتاب فخر الدين الرازي: تأسيس التقديس - يعطي بالفعل هذا الانطباعَ. وكما رأينا فيما سبق، يصف ابن تيمية الافتراضَ الأوَّليَّ لخصومه بالكلمات التالية:

«قول القائل: إذا تعارضت الأدلَّة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات...»[٥٧].

(56) على نحوٍ مدهش، لا تُسهم «الوجوه» الأربعة والأربعون التي يقسِّم ابن تيمية عليها كتابَه: درء التعارض، في تحليل استراتيجية الكتاب في الردِّ، إلَّا القليل منها. للاطلاع على ملخصٍ متسلسل ونظرةٍ موضوعية لهذه الوجوه الأربعة والأربعين المختلفة، انظر: Kazi, Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya, 118–80.

(57) ابن تيمية، درء التعارض، 1/4 س 3-5.



إذا كان القصدُ من ذلك أن يكون حكايةً لموقف فخر الدين الرازي، فهو على الأقل غير دقيق؛ نظرًا لأنه يتجاهل مراعاة تركيز الأخير على المعنى الظاهر (ظاهر) للوحي باعتباره المعنى الذي يمكن أن يتعارض مع العقل. في الواقع، يصف فخر الدين في كتابه: تأسيس التقديس الموقفَ الذي قد يؤدي إلى تقسيمه الرباعي بالطريقة التالية:

«الفصل الثاني والثلاثون: في أن البراهين العقلية إذا صارت معارَضةً بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها؟

اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوتِ شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يُشعِر ظاهرُها بخلاف ذلك؛ فهاهنا لا يخلو الحال من أحد أمورٍ أربعة: ...»[٥٨].

يسلِّم فخر الدين فقط بالتعارض مع المعنى الظاهر للوحي، والذي في رأيه ليس (المعنى الحقيقي) للنص، بل مجرَّد (مجاز) يمثِّل ما يريد النصُّ التعبيرَ عنه. إنه يدَّعِي - مثل ابن تيمية - أنه لا يوجد أيُّ تناقُضٍ بين العقل وما يريد الوحيُ التعبيرَ عنه. لقد انخرط ابن تيمية في نقاشٍ جدليٍّ عندما افترض أنَّ الغزالي وفخر الدين الرازي قد تبنَّيا موقفًا مفاده أن العقل يتناقض مع المعلومات التي يأتي بها الأنبياء[٥٩]. لقد كان الغزالي حريصًا في رسالته القصيرة: القانون الكلي للتأويل، على إنكار وجود تناقُض (تعارُض) بين (العقل) والوحي (الشرع)؛ إذ ليس هذا التعارض سوى انطباع «في أول النظر وظاهر الفكر»، وأمَّا «حقًّا» فلا يوجد مثل هذا التعارض[٦٠]. ولذلك فإن الطريقة المتوسطة بين المواقف الخمسة كانت هي الجمع بين العقل والوحي.

وبالمثل، فإنَّ هناك بعض الادعاءات المتطرِّفة الجدلية التي قدَّمها ابن تيمية في بداية: درء التعارض حول ما يريد إنجازَه في الكتاب. فبعد تحديد موقف خصومه، وبعد تعيينهم[٦١]، عبرَّ ابن تيمية عن هدف كتابه، والذي هو بمعنًى أعمَّ «دفع المعارِض العقلي»[٦٢]، و«بيان... فساد القانون

(58) الرازي، تأسيس التقديس، طبعة القاهرة، 315 س 5-1؛ طبعة دمشق، 217 س 5-1.
(59) للوقوف على عبارة: «ما جاءت به الأنبياء»، انظر: ابن تيمية، درء التعارض، 1/5 س 2.
(60) الغزالي، القانون الكلي في التأويل، 6 س 12-11، 9 س 14؛ Heer, “The Canons of Ta’wil,” 48, 51.
(61) انظر: ابن تيمية، درء التعارض، 1/10-11، حيث أدرج الأسماء الآتية بعد وصفهم بأنهم: «المتفلسفة الباطنية» و«الملحدة الإسماعيلية»: مؤلِّفو رسائل إخوان الصفاء، والفارابي (ت 339هـ/ 950-51)، وابن سينا، ويحيى السهروردي (ت 587هـ/ 1191م)، وابن رشد (ت 595هـ/ 1198م)، وابن عربي (ت 638هـ/ 1240)، وابن سبعين (ت 669هـ/ 1270م)، وابن طُفيل (ت 581هـ/ 1185م).
(62) يرى ابن تيمية أن هذا «المعارِض» يعارض حقيقةَ الوحي.

الفاسد»[٦٣]. يعبرٍّ ابن تيمية عن هدفٍ ملموسٍ أكثر بقليل في نهاية هذه الفقرة:

«وقد بسطنا الكلام علي ما زعمه هؤلاء من أن الاستدلال بالأدلَّة السمعية موقوفٌ علي مقدماتٍ ظنيَّة... قديمًا من نحو ثلاثين سنةً، وذكرنا طرفًا من بيان فساده في الكلام على المحصل، وفي ذاك كلامٌ في تقرير الأدلَّة السمعية، وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع، وفي هذا الكتاب كلام في بيان انتقاء المعارض العقلي، وإبطال قول من زعم تقديم الأدلَّة العقلية مطلقًا»[٦٤].

سمح هذا المقطع لـ محمد رشاد سالم، محقِّق درء التعارض، أن يؤرِّخ لتأليف هذا الكتاب بحوالي عام (٧١٥هـ/١٣١٥م)، عندما أقام ابن تيمية في دمشق. وأما الكتاب الأسبق الذي أشار إليه ابن تيمية في الاقتباس، فلم يمكن تحديد تاريخه حتى الآن، وإن كان من الممكن أن يكون ألَّفه عندما كان في العشرينيات من عُمُره[٦٥].كما تعطي الفقرة السابقةُ وصفًا واضحًا لغرض كتاب: درء التعارض، وهو إبطال موقف الأشعرية بتقديم العقل على الوحي.

إن اللغة القوية المستخدمة من ابن تيمية منذ بداية: درء التعارض، ترفع من توقع أن يرفض ابن تيمية تمامًا فرضية فخر الدين الرازي أن العقل هو أصل النقل. وفي الواقع، ثمَّة تصريحات برنامجية تنكر صحَّة هذه المقدمة الأوليَّة. ترد إحدى هذه العبارات في بداية الوجه الرابع والأربعين من ردِّ ابن تيمية:

«العقليات التي يُقال إنها أصلٌ للسمع، وأنها معارِضة له؛ ليست مما يتوقَّف العِلْمُ بصِحَّة السمع عليها، فامتنع أن تكون أصلًا له، بل هي أيضًا باطلة»[٦٦].

في الجزء الثالث من هذه الورقة، أظهرنا أنَّ هذا الحديث عن كون العقل أصلَ الوحي يعني في واقع الأمر أنه لا يمكن التحقُّق من الوحي إلَّا من خلال اللجوء إلى العقل. ومع ذلك، فإن هذا موقفٌ مشتركٌ لدى ابن تيمية. ففي أول الوجه العاشر من ردِّه، يخوض ابن تيمية تجربة

---

(63) ابن تيمية، درء التعارض، 1/20 س 11-9.

(64) ابن تيمية، درء التعارض، 1/22 س 8-3.

(65) في مقدمة تحقيق كتاب درء التعارض، 10-1/7، خمَّن رشاد سالم أن يكون هذا الكتاب الأسبق هو: منهاج السنة النبوية. ولكن لاحظ جون هوفر، Jon Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism (Leiden: Brill, 2007), 10–11, أن ابن تيمية في كتابه: منهاج السنة يرجع إلى كتاب: درء التعارض، ما يعني أن المنهاج يجب أن يكون متأخِّرًا عن درء التعارض. وأوضح هوفر أيضًا - p10 - أن شرح ابن تيمية على كتاب الفخر الرازي: المحصَّل مفقودٌ تمامًا.

(66) ابن تيمية، درء التعارض، 7/141 س 4-2.



فكرية[٦٧]، وهي: ماذا إذا كان بإمكان المرء ببساطة أن يقلب رأي الرازي والغزالي عن تقديم العقل عليهما؟ فيسأل ابن تيمية قُرَّاءَه عما إذا كان من غير الصحيح قول:

«تقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دلَّ على صحَّة السَّمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم، فلو أبطلنا النقل لكنَّا قد أبطلنا دلالة العقل»[٦٨].

ومع ذلك، فإن سياق تجربة التفكير الذي كان ابن تيمية يتكلَّم فيه يجعل من المستحيل الاعتماد على هذا العبارة. قد يكون هذا الكلام مجرَّد وسيلة خطابية تُستخدم لإظهار مدى بُعد موقف خصومه عن الحق: فإذا كان الرأي المقابل صراحةً لموقف الأشاعرة يبدو صحيحًا بصورةٍ ما، فإنه يقدِّم حجةً على خطأ موقفهم، أو أنه لا ينبغي أن يكون صحيحًا بصورة تامَّة. يمكن العثور على تصريحٍ أدقَّ حول العلاقة بين العقل والوحي في المجلد السابع من الكتاب، حيث توصف هذه العلاقة بأنها طريقٌ ذو اتجاهين، ففي الواقع: العقل يثبت صدقَ الوحي. والفرق بين فخر الدين الرازي وابن تيمية هو أنه في حين يرى الأول العلاقةَ من جانبٍ واحدٍ: العقل يثبت الوحي؛ فإن الأخير يعتبرها علاقةً متبادلةً: العقل يثبت الوحي، والوحي يثبت العقل:

«لمَّا كان الطريق إلى الحق هو السمع والعقل، وهما متلازمان؛ كان من سلك الطريق العقلي دلَّه على الطرق السمعية، وهو صدق الرسول، ومن سلك الطريق السمعي بيَّن له الأدلة العقلية، كما بيَّن ذلك القرآن، وكان الشقي المعذَّب من لم يسلك لا هذا ولا هذا»[٦٩].

إنَّ الفرق بين العبارة الأولى التي تفيد بأن «أحكام العقل» (العقليات) باطلة، والثانية التي تقول إن العقل يدلُّ على صدق الوحي؛ يمكن تفسيره بوجود معنيين مختلفين لـ «العقل» يطبقهما ابن تيمية في درء التعارض. ففي الاقتباس الأول، يشير مصطلح «العقل» إلى مزاعم خصومه، وبالتحديد ما يعتقدون أنه يمكنهم إثباته من خلال الحجج المبنيَّة على ما يفهمونه أنه العقل. وفي الاقتباس الثاني، يستخدم ابن تيمية «العقل» كإشارةٍ إلى فهمه للعقل، والذي يختلف عن فهم فخر الدين الرازي والغزالي. وصفت آنكه فون كوجلن Anke von Kügelgen في ورقةٍ حديثةٍ هذا الفهمَ الأخير لـ «العقل» من قِبل ابن تيمية بأنه «عقلٌ غير ملوَّث»، أو بحسب عبارته «صريح

---

(67) المترجم: التجربة الفكرية أو تجربة الفكر: مبدأ فكريٌّ يعتمد على التجريب، حيث يختبر الفكرة باختبار عواقبها، ثم ينظر في هيكل ذلك التجريب هل يكون ممكنًا أو غير ممكن، وهو مبدأ قديم وجِد عند اليونان وعُرف باسم ديكنمي deiknymi.

(68) ابن تيمية، درء التعارض، 1/170 س 14-13.

(69) ابن تيمية، درء التعارض، 7/394 س 9-5.

العقل»[٧٠]. فعلى سبيل المثال، تظهر هذه العبارة بشكل بارز في العنوان الموازي لكتاب ابن تيمية درء التعارض: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول[٧١]. فبالنسبة إلى ابن تيمية، تشير عبارة «العقل الصريح» إلى تلك الأحكام الضرورية الصادقة، وكذلك تلك الأحكام التي يحكم بها الإنسان عن طريق: الفطرة[٧٢]. وتشمل هذه الأحكام - على سبيل المثال - الأحكام الأخلاقية على الأفعال البشرية[٧٣]، وكذلك الأحكام العقلانية غير الملوَّثة بأي تقليدٍ يعتبره ابن تيمية غريبًا عن الفطرة الإنسانية، حيث ستكون الفلسفة والكلام الأشعري من التعاليم التي تغيِّر الفطرة الإنسان وتفسد أحكامها.

يفترض ابن تيمية بصورةٍ مميزةٍ أن ملكة التفكير مشتركةٌ بين جميع البشر. وقد استخدمت فون كوجلن عبارة «الذكاء الفطري» في وصف فطرة الإنسان وهذه الملَكة[٧٤]. وأشارت أيضًا إلى أن ابن تيمية «لا يكشف بشكلٍ منهجيٍّ عن نظرية المعرفة الخاصَّة به، أو يفسر ما يصنفه تحت «العقل الصريح». ولم يُدْرَس هذا الموضوع بعدُ دراسةً مستفيضةً»[٧٥].

الحقيقة أن ابن تيمية يستخدم الكلمة العربية (العقل) في معنيين: المعنى الأول: مأخوذٌ من خصومه الأشاعرة والمتفلسفين، ويصف طريقتَهم التي تعطي نتائجَ خاطئةً في نظر ابن تيمية. وأما الاستخدام الثاني للعقل باعتباره «غير ملوَّث» وينتج أحكامًا صحيحةً، فهو مربِكٌ ويبقى مصدرًا لسوء فهم جدِّي. فعندما نقرأ «العقل» لدى ابن تيمية علينا دائمًا أن نسأل أنفسنا عما إذا كان يعني العقل الذي يلقاه في كتابات خصومه أم العقل الذي يعتبره صحيحًا. فيما يلي سأشير إلى الاستخدام الثاني للعقل «غير الملوَّث» بإضافة علامة النجمة: العقل*.

---

(70) von Kügelgen, “The Poison of Philosophy.” 297–302.

(71) وردت هذه العبارةُ أيضًا في نص درء التعارض، انظر على سبيل المثال: 9/67 س 13-12: «القول الذي جاء به الرسول، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول».

(72) إن مفهوم «الفطرة» الإنسانية مفهومٌ رئيسٌ في نظرية المعرفة [الإبستمولوجيا] التيمية، وقد جذب ذلك الكثيرَ من اهتمام الباحثين الغربيين، انظر:

Vasalou, Ibn Taymiyya’s Theological Ethics, 36–37, 77–97, 109–10, and passim; Anjum, Politics, Law, and Community, 203, 211, 215–32; Hoover, Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism, 39–44; Kazi, Reconciling Reason and Revelation, 250–83; El-Tobgui, Reason, Revelation, and the Reconstitution of Rationality, 276–79 and passim; M. Sait Özervarli, “Divine Wisdom, Human Agency and the fiṭra in Ibn Taymiyya’s Thought,” Islamic Theology, 37–60.

(73) حول رأي ابن تيمية أن الأحكام الأخلاقية جزءٌ من الفطرة الإنسانية، انظر:

Vasalou, Ibn Taymiyya’s Theological Ethics, 65–77, and von Kügelgen, “The Poison of Philosophy,” 305.

(74) von Kügelgen, “The Poison of Philosophy.” 299.

(75) Ibid., 298.



إن كتاب: درء التعارض، وكذلك كتابات ابن تيمية الأخرى مثل: الرد على المنطقيين - وهو كتاب كُتِب قبل بضع سنوات من الدرء(٧٦) - هو أولًا وقبل كل شيء: كتابُ ردٍّ يركِّز على كيفية استخدام العقل لدى خصوم ابن تيمية(٧٧). وهذا مشابه لكتاب الغزالي: تهافُت الفلاسفة من جهة محاولة المؤلف إظهار أن الحجج التي يقدِّمها خصومُه لا تحقِّق لهم ما يدَّعونه. ففي حالة: تهافت الفلاسفة، لا تبلغ حُجَج الفلاسفة المكانةَ المزعومة لـ البرهان(٧٨)، وفي حالة: درء التعارض فإن حجج خصوم ابن تيمية ليست عقليةً، بمعنى أنهم لا يتبعون أحكام «العقل غير الملوث».

نحن الآن في وضعٍ يمكِّننا من إعادة بناء بديل ابن تيمية لحُجَّة فخر الدين الرازي حول تقديم العقل على الوحي(٧٩). يرفض ابن تيمية ذلك التقديمَ بالطبع، لكنه لا يرفض الفرضية الأولية التي تقول إن العقل* يثبت الوحي ويصدِّقه. تشير العلامة النجمية فوق «العقل*» إلى أن العقلَ غير الملوث هو فقط القادر على القيام بذلك.

يعتقد ابن تيمية ما يلي:

١) العقل* يثبت الوحي.

٢) الوحي يثبت العقل*.

٣) حالات التعارض بين العقل* وظواهر معنى الوحي: مستحيلة.

---

(76) حول تأريخ كتابة ابن تيمية لكتابه: الرد على المنطقيين، حوالي عام (709هـ/ 1309-1310م) حين كان معتقلًا في الإسكندرية، انظر: Anke von Kügelgen, "Ibn Taymıyas Kritik an der aristotelischen Logik", 171.

(77) ابن تيمية، الرد على المنطقيين (بومباي: المطبعة القيمة، 1949). اختصر السيوطيُّ (ت: 911هـ/ 1505م) هذا الكتاب تحت عنوان: جهد القريحة في تجريد النصيحة، تحقيق: علي سامي النشار (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1947)، وتُرجم هذا المختصر إلى الإنجليزية ووُضعت له مقدمةٌ وهوامشُ على يد وائل حلاق: Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, (translated with an introduction and notes by W. B. Hallaq (Oxford: Clarendon Press, 1993)..

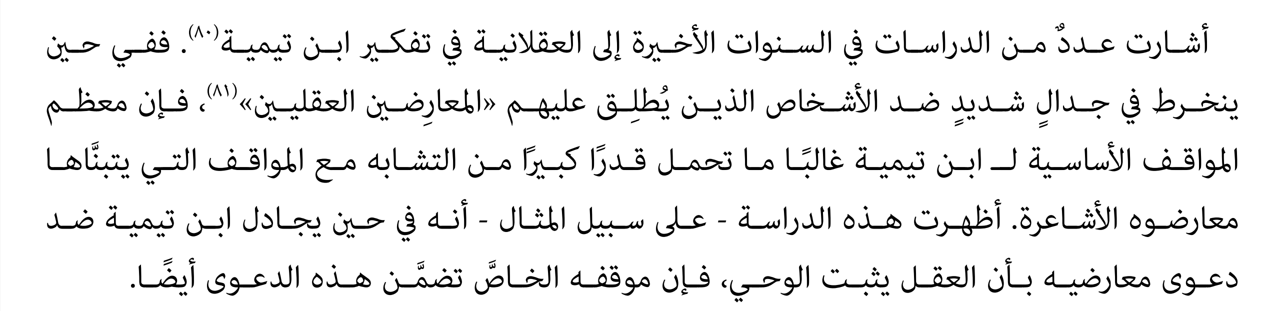
[المترجم: وقد ترجمتُ هذا الكتاب إلى العربية، محافِظًا على نصِّ السيوطي مع الاعتناء به وشَكْله وتحقيقه والتعليق على بعض عباراته ومشكلاته مع مقدمةٍ، مع ترجمة مقدمة حلاق وهوامشه عليه، وصدر عن دار الروافد وابن النديم، بيروت (2018)].

(78) انظر: Frank Griffel, "Taqlid of the Philosophers. Al-Ghazali's Initial Accusation in the Tahafut," in Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Arabic Literature and Islam, ed. S. Günther (Leiden: Brill. 2005), 273–96.

(79) يقدِّم زوجر "Zouggar, "Aspects de l'argumentation èlaborèe" تحليلًا وثيقًا للوجوه الخمسة الأولى من درء التعارض، ويشرح العديدَ من اعتراضات ابن تيمية الأولية على حُجَّة فخر الدين الرازي. ومع ذلك، فإنها لا تعبِّر دائمًا عن مخالفات ابن تيمية الأساسية، والتي ظهرت - في بعض الأحيان - في مواضع متأخرة جدًّا من كتابه (انظر على سبيل المثال: الهامش 82). ويحاول قاضي Kazi, "Reconciling Reason and Revelation," 204–6 صياغةَ «نسخة تيمية» من «القانون الكلي» تأخذ بعين الاعتبار قَبولَ ابن تيمية التأويل والتفويض.

وإذا ظهرت مثل هذه الحالة، فثمَّة خطأٌ قد ارتُكِب بشأن ما يدخل تحت ولاية العقل*. ومع ذلك، فإن هذه حُجَّةٌ دائرية. فإنه إذا جرى إثباتُ صِحَّة ما هو داخلٌ تحت سلطة العقل من خلال اللجوء إلى الوحي، فلا يمكن إثبات صِحَّةِ العقل بشكلٍ مستقلٍّ عن الوحي. وإذا كان الأمر كذلك: فكيف يمكن للعقل إثبات صحَّة الوحي؟

النتائج:



أشارت عددٌ من الدراسات في السنوات الأخيرة إلى العقلانية في تفكير ابن تيمية[٨٠]. ففي حين ينخرط في جدالٍ شديدٍ ضد الأشخاص الذين يُطلِق عليهم «المعارِضين العقليين»[٨١]، فإن معظم المواقف الأساسية لـ ابن تيمية غالبًا ما تحمل قدرًا كبيرًا من التشابه مع المواقف التي يتبنَّاها معارضوه الأشاعرة. أظهرت هذه الدراسة - على سبيل المثال - أنه في حين يجادل ابن تيمية ضد دعوى معارضيه بأن العقل يثبت الوحي، فإن موقفه الخاصَّ تضمَّن هذه الدعوى أيضًا.

المثال الآخر على التشابه الأساسي بين ابن تيمية وخصومه هو نظرة الغزالي إلى العقل باعتباره «مزكِّي» شاهدِ الوحي. لم يعالج ابن تيمية - بحسب ما وقفتُ عليه - هذه التعاليم التي كتبها الغزالي في: القانون الكلي للتأويل، ومن ثَمَّ فليس لدينا أيُّ فكرة عن كيفية تفاعله معها. وعلى كل حال، فقد عالج المثال الذي ورد في الصفحات الأولى من درء التعارض دعوى أن العقل (أصل النقل،

---

(80) Yahya Michot, "Vanitès intellectuelles;" idem, "A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla aḍḥawiyya being a Translation of a Part of the Dar' ta'aruḍ of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices," Journal of Islamic Studies 14 (2003), 149–203 and 309–63; von Kügelgen, "Ibn Taymiyas Kritik an der aristotelischen Logik;" Jon Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism (Leiden: Brill, 2007); von Kügelgen, "The Poison of Philosophy," Vasalou, Ibn Taymiyya's Theological Ethics; Anjum, Politics, Law, and Community, 182–86, and Merlin L. Swartz, "A Seventh-Century Sunni Creed: The 'Aqīda Wāsiṭīya of Ibn Taymiya," Humaniora Islamica 1 (1974), 91–131: 95.

وللاطلاع على المنشورات العربية الحديثة التي تقدِّر عقلانية ابن تيمية، انظر: Georges Tamer, "The Curse of Philosophy. Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought," Islamic Theology, 329–74.

(81) انظر الملاحظة رقم (64).

[المترجم: يشير المؤلف إلى العزو: ابن تيمية، درء التعارض، 1/20 س 11-9، الذي فيه: «ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارِض العقلي»، وينبغي أن نشير هاهنا أن المراد بـ«المعارِض العقلي» هو نفس الدليل العقلي المعارض، وليس الشخص المعارض. ربما تكون هذه الملاحظة شكليةً، ولكن لاحظت أن المؤلف ربما يفهم أن المعارض اسم فاعل يعود على الشخص المعارِض، وليس نفس الدليل المعارض.]



وأسَّس لموقفٍ قريبٍ جدًّا ممَّا قاله الغزالي عن كون العقل مزكِّيًا لشاهد النقل، حيث تتحدَّث الفقرة الآتية عن العقل* ودوره في عملية تصديق الوحي:

«العقل* يدلُّ على صِدْق الرسول دلالة عامَّة مطلقة.

وهذا (العقل*) كما أن العامِّي إذا عَلِمَ عَيْنَ المفتي ودلَّ غيرَه عليه وبيَّن له أنه عالِمٌ مُفْتٍ، ثم اختلف العامِّي الدال والمفتي؛ وجب على المستفتي أن يقدِّمَ قولَ المفتي، فإذا قال له العامِّي: «أنا الأصل في علمك بأنه مُفْتٍ، فإذا قدمتَ قولَه على قولي عند التعارُض؛ قدحتَ في الأصل الذي به علمتَ بأنه مفتٍ» ، قال له المستفتي: أنت لما شهدتَ بأنه مُفْتٍ، ودللتَ علي ذلك؛ شهدت بوجوب تقليدِه دون تقليدك، كما شهد به دليلُك، وموافقتي لك في هذا العلم المعيَّن لا يستلزم أني أوافقك في العلم بأعيان المسائل، وخطؤك فيما خالفتَ فيه المفتي الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفتٍ»[٨٢].

في هذا المثال، يُشبِه تحقُّقُ الرجل غير المتعلِّم (العامِّي) من خبرة شخصٍ آخر - أي المفتي - وجدارته بالثقة، يُشْبِه تمامًا دلالةَ مزكِّي الشاهد على صِدْق الشاهد الأساسي لدى الغزالي. ففي مثاليْهما، يمثِّل الرجلُ غير المتعلِّم ومزكِّي الشاهد: العقلَ، وفي كلتا الحالتين تتمثَّل مهمتهما في الدلالة على صدق الشخصَيْن اللذيْن يمثِّلانِ الوحيَ في هذا المثال. ومن خلال شهادتهما أن الوحي صادقٌ ويمكن الوثوق به، فقد أدرج كلٌّ من الرجل العامِّي ومزكِّي الشاهد على حدٍّ سواء الوحيَ كمصدرٍ للمعرفة الأصلية في المجالات التي ليس لديهما هما (أي العقل) فيها الخبرة المناسبة. يوضِّح هذه التشابهُ بين مثالي ابن تيمية والغزالي مرةً أخرى أن كليهما يعتقد أن العقل يُثبت الوحي.

ومع ذلك، فإنَّ مثالَ ابن تيمية أطولُ ويقدِّم شخصيةً ثالثةً، وهي الشخصية التي تطلب المشورةَ في مسائل الشريعة الإسلامية (المستفتي). إنه يمثِّل المؤمن الذي يحتار بين مصدرين للمعرفة (العقل والوحي)، والذي يتقاطع مع نموذج الغزالي ويؤدي إلى التعارُض المحتمل بينهما، على الأقل على مستوى ظواهر معاني الوحي. في مثال ابن تيمية، يُسْتَبعد العقل* بمجرَّد قيامه بعمله المتمثِّل في الدلالة على الوحي، حيث يلجأ المؤمن إلى الوحي ويرفض ادعاءات العقل - مُمثَّلةً هنا بادعاءات الرجل غير المتعلِّم (العامي) - بامتلاك أيِّ خبرة في المسائل التي يكون فيها الوحي - (المفتي) - حُجَّةً.

---

(82) ابن تيمية، درء التعارض، 1/138 س 17-9.

ليس الخلاف الحاسم بين ابن تيمية وخصومه مثل الغزالي وفخر الدين الرازي حول ما إذا كان العقل (أصلًا) للوحي - فإنهم يتفقون جميعًا على أنه كذلك بالفعل -، ولكنه حول الدعاوى التي تتبع ذلك. يوضِّح ابن تيمية هذا في موضعٍ متأخِّر فقط من عمله، في بداية الوجه الرابع والثلاثين في الدرء:

«أن الذين يعارضون الشرع بالعقل، ويقدِّمون رأيهم على ما أخبر به الرسول، ويقولون: إن العقل أصل للشرع، فلو قدَّمناه عليه للزم القدح في أصل الشرع - إنما يصحُّ منهم هذا الكلام إذا أقروا بصحَّة الشرع بدون المعارِض»[٨٣].

يستنتج الغزالي والرازي، بناءً على حقيقة أن الوحي يعتمد على العقل من أجل إثباته صحته والعمل به - إذا جاز التعبير -: أنه يجب فهمه من خلال معايير نفس العقل الذي أثبت صحتَه. وهذه هي الدعوى التي ينفيها ابن تيمية. ومن ثَمَّ يرفض ابن تيمية الخطوة الثانية في إعادة بناء الحجَّة التي قام بها الرازي، وليس الافتراض الأولي أن العقل هو أصل الوحي، فإنه - مثل خصومه - يحتاج إلى العقل للتعرُّف إلى الوحي، إلَّا أنه بمجرَّد حدوث ذلك فإنه لم يعد بحاجة إليه، على الأقل فيما يتعلَّق بالاعتقاد، ويدَّعي أن ما يمكن معرفته في الاعتقاد يجب أن يؤخذ من الوحي.

هذا واضحٌ جدًّا حتى الآن. ومع ذلك، فإنَّ هذا الخلاف مُعقَّدٌ بسبب أنه فيما يتعلَّق بأشياء معينة من الاعتقاد، فإن الأشاعرة - مثل الغزالي - يتبنَّون الموقفَ نفسه الذي يقول به ابن تيمية عن الحجيَّة الوحيدة المتمثِّلة في الوحي. يتفق الغزالي تمامًا مع الفكرة التي تقول إن العقل لا يمكن أن يسهم في معرفة أي شيء يتعلَّق بأمور الآخرة، وأن ذلك مجال خاصٌّ بالوحي[٨٤]. إلاَّ أن الأمر ليس كذلك عندما يتعلَّق بصفات الله، حيث يزعم الغزالي أن العقل والوحي يجب أن يُستعملا معًا. من هذا المنظور يبدو الخلاف بين الغزالي وابن تيمية وكأنه خلاف عاديٌّ حول حدود العقل، كالخلاف الذي بين الغزالي وابن رشد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) على سبيل المثال، حيث يدَّعي ابن رشد أن الميتافيزيقيا والاعتقاد هما حقلٌ يخضع بالكامل للحجج البرهانية، في حين نفى الغزالي ذلك[٨٥]، فقد اتفق كلاهما من حيث المبدأ على فهمهما لكيفية إنتاج الحجج العقلية وكيفية التحقُّق من

---

(83) انظر: ابن تيمية، درء التعارض، 5/340-41؛ وانظر: Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement," 270.

(84) راجع: الغزالي، تهافت الفلاسفة، 217 س 18-17: «ما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغًا لا يحتمل التأويل».

(85) Frank Griffel, Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al- Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen (Leiden: Brill, 2000), 467–68.



نتائجها، ولكن اختلفا حول مدى استطراق حجيَّة العقل إلى مجالاتٍ مثل الميتافيزيقيا. تبدو الحالة مماثلةً هنا: ففي خلافه مع ابن تيمية، قال الغزالي إن الصفات الإلهية هي موضوعٌ يمكن أن تُسهِمَ فيه الحُجج البرهانية في الفهم الإنساني للإلهية، ونفى ابن تيمية ذلك. من هنا يختلف ابن تيمية والغزالي حول موضوعات المعرفة الإنسانية التي تندرج تحت سلطة الوحي وحده، وكانت نقطة تركيزهما هي الصفات الإلهية. وعلى الرغم من كل ما قدَّمه من جدال، فإنني أزعم أن مفهوم ابن تيمية الأساسيَّ حول العلاقة بين العقل والوحي هو نفسُه مفهوم الغزالي، الذي يمثِّله الرسم التخطيطي [التقاطعي] السابق.

إلَّا أنَّ ابن تيمية والغزالي يختلفان على ما هو أكثر من حدود العقل. ومما يزيد من تعقيد نزاعهما حقيقةُ أن لديهما فهمًا مختلفًا لمعنى كلمة (العقل). فبالنسبة إلى الغزالي وكذلك الرازي، تُشير هذه الكلمة إلى البحث الذي يسترشد بالمنطق الأرسطي وبالفهم الأرسطي لـ (البرهان)، ويتوقَّع هذان العالمان أن يكون كلُّ عالِمٍ موثوق في العقيدة الإسلامية والتخصُّصات المقاربة لها؛ راسخًا في المنطق الأرسطي[٨٦]. إن المنطق الأرسطي هو الأداة التي تتيح للعلماء - أمثال الغزالي والرازي - التحقُّقَ من تعاليمهم. إنَّ «صندوق أدوات» أرسطو أو الأورغانون يعلِّم - من بين أشياء أخرى - التكوينَ الصحيح لـ التعريفات، وكيف تُستَخْدم هذه التعريفات في القضايا، وكيف تُستخدم هذه القضايا بدورها في الحُجَج القياسية التي تُنتِج النتائج الصحيحة، والتي تشكِّل في نفسِها مقدماتٍ لأقيسة أخرى. وفقًا لفهم علماء مثل الغزالي والرازي، فإنَّ الاستخدام الصحيح للمنطق الأرسطي يسمح ببناء صروحٍ معرفيَّةٍ تبلغ أعلى مستويات المعرفة الممكنة للبشر، بل وتسهم في معرفتنا بالله.

كلُّ هذا لا ينطبق على ابن تيمية. ففي العديد من كتاباته - وأهمها: الرد على المنطقيين - يقدِّم ابن تيمية نقدًا بعيدَ المدى للمنطق الأرسطي، نقدًا يقوِّض تمامًا أي اقتراحٍ بأنه يمكن أن يكون بمثابة أساسٍ لأي صرحٍ معرفيٍّ [إبستمي]: فإن التعريفات - كما يدَّعي ابن تيمية - «تحدُّ [تُعرِّف]» ما هو معروف بالفعل لأولئك الذين يدركون المفاهيم [التصورات]، ولا تُحرز هذه التعريفات أي «جوهر» أو «حقيقة» لهذه المفاهيم [التصورات]؛ لأنه لا يوجد أيُّ شيءٍ منها خارج الذهن: «الجنس» و«النوع» و«الفصل» ليست سوى كلماتٍ جوفاء تمثِّل تمييزًا صناعيًّا من دون أي أساسٍ لدى الأفراد الذين من المفترض أن يصفوها. وتُعَدُّ الأقيسة المنطقية قيودًا صوريةً على مجموعةٍ

---

(86) على سبيل المثال، انظر: الغزالي، فيصل التفرقة، 188 س 18-10، حيث يقول إن جميع الخلاف بين النظَّار والمتكلِّمين سيرتفع إذا كانوا على درايةٍ بأحكام البرهان، أي: الأقيسة الأرسطية.

متنوِّعة من الحجج التي قد يجدها الناس مُقنعةً. يعلِّم القرآن والحديثُ استخدامَ الحجج بطريقةٍ أفضل بكثيرٍ من أي كتابٍ في المنطق الأرسطي[٨٧].

وعلى الرغم من انتقاده القاسي للمنطق الأرسطي، فإن ابن تيمية لا ينكر وجود قواعد تحكم السلوك الصحيح للعقل* الإنساني، إلَّا أن هذه القواعد ليست تلك التي تُدرس في كتب المنطق التي كتبها ابن سينا أو الغزالي أو فخر الدين الرازي. بدلًا من ذلك، فإنَّ القواعد الصحيحة هي تلك التي غُرِست فيما يُطلق عليه ابن تيمية اسم: الفِطْرة الإنسانية، والتي يمكن تعلمها - على سبيل المثال - من الوحي، الذي يمثِّل تجليًّا من تجليات الاستخدام الصحيح للعقل*. يُثْبِت الاستخدامُ الصحيح للعقل* صدقَ الوحي، ويُثْبِت الوحيُ الاستخدامَ الصحيح للعقل.

في مقالٍ نُشر عام (٢٠٠٧م) حول دور الفطرة والادعاءات المتعلِّقة بـ «القانون الطبيعي» في أعمال سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦م) وأبي الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩م)، أشرتُ بالفعل إلى الحلقة المفرغة التي تسقط فيها المزاعم الإسلاموية أو السلفية حول العقل والقانون الطبيعي[٨٨]. أرى الحلقة المفرغة نفسَها هنا في لاهوت ابن تيمية. وفي الواقع، فإن هذه الحلقة المفرغة في لاهوت ابن تيمية هي التي ستؤدي في النهاية إلى تلك الحلقة المفرغة التي نجدها في فكر سيد قطب والمودودي وغيرهما من المفكِّرين الإسلامويين حين يدَّعون أن العقل* الطبيعي (أو «العقل غير الملوَّث») يصل إلى النتائج نفسِها التي نجدها في الوحي. ومع ذلك، فبالنظر إلى أنه بالنسبة إلى ابن تيمية وأتباعه المعاصرين: لا توجد طريقة للتحقُّق من العقل* مستقلَّةً عن الوحي؛ فإنه ليس لدينا أيُّ طريقةٍ للمعرفة الحقيقية حول ما يعلِّمه العقل* فعليًّا غير ما نأخذه من الوحي. وأما بالنسبة إلى خصومه من الأشاعرة: فإن المنطق وحُجج البرهان والقواعد الصورية للجدل، توفِّر طريقةً للتحقُّق من أحكام العقل، والتي هي بالفعل مستقلَّةٌ عن الوحي. رفض ابن تيمية للمنطق الصوري، وفشله في وضع بديلٍ عنه لا يعتمد على الوحي[٨٩]؛ يحرِمه من هذا التحقُّق المستقلّ، ويؤدِّي إلى الدائرية [الدَّوْر] التي أعتقد أنَّ فكرَه يتَّسم بها، وكذلك فكر كثيرٍ من أتباعه.

---

(87) Anke von Kügelgen, “The Poison of Philosophy”, 291-97, 314-20; eadem, “Ibn Taymıyas Kritik an der aristotelischen Logik”, 176-214.

(88) Frank Griffel, “The Harmony of Natural Law and Shari’a in Islamist Theology,” Shari’a: Islamic Law in the Contemporary Context., eds. A. Amanat and F. Griffel (Stanford [Calif.]: Stanford University Press, 2007), 38–61, 196–203. حول هذه الحلقة المفرغة أيضًا انظر: Vasalou, Ibn Taymiyya’s Theological Ethics, 251– 61.

(89) حول غموض وضبابية مفهومي ابن تيمية الرئيسَيْن: «صريح العقل» و«الفطرة»، انظر:
Anke von Kügelgen, “Ibn Taymıyas Kritik an der aristotelischen Logik”, 194-95.


مركز نهوض
للبحـوث والدراسـات
NOHOUDH CENTER
FOR RESEARCHS
AND STUDIES